AVICENA

(ca. 980-1037)

Rafael
Ramón
Guerrero

BIBLIOT
FILOSÓ

Ediciones del Orto

BIBLIOTECA FILOSÓFICA

Avicena
(ca. 980 - 1037)

Rafael Ramón Guerrero

Ediciones del Orto

Colección
Filósofos y Textos

Director
Luis Jiménez Moreno

Primera edición 1994

© Rafael Ramón Guerrero
© EDICIONES DEL ORTO
Magnolias 9, bajo izda.
28029 Madrid

I.S.B.N.: 84-7923-036-3
Depósito Legal: M-24605-1994
Impreso en España

Imprime: EDICLÁS
Magnolias 9, bajo izda.
28029 Madrid
Encuadernación Cayetano
Mateo García 29, Madrid

ÍNDICE

I. CUADRO CRONOLÓGICO 9

Datos biográficos 11
Acontecimientos filosóficos y culturales 11
Acontecimientos políticos y sociales 12

II. EL FILÓSOFO Y SU FILOSOFÍA 13

1. LA FILOSOFÍA EN EL ISLAM 15
Los orígenes de la filosofía 15
Características 16
Los primeros filósofos 18
2. LA VERDADERA FILOSOFÍA DE AVICENA 21
Planteamiento de la cuestión 21
Avicena ¿filósofo o místico? 22
3. AVICENA Y LAS CIENCIAS 24
La clasificación de las ciencias 24
La filosofía teórica y sus divisiones 26
La filosofía práctica y su división 28
La Lógica como ciencia instrumental 29

4. METAFÍSICA. EL SER Y EL UNIVERSO 31
Naturaleza y objeto de la Metafísica 31
El ser y sus divisiones 33
La estructura metafísica de la realidad 36
5. LA FILOSOFÍA DEL HOMBRE 39
Naturaleza del hombre. Cuerpo y alma 39
El alma y sus facultades 42
El estudio del intelecto 44
La ciudad aviceniana 47
III. SELECCIÓN DE TEXTOS 51
IV. BIBLIOGRAFÍA 89

A D. Miguel Cruz Hernández
en el cincuenta aniversario de su
Tesis Doctoral La Metafísica de Avicena
y de su docencia universitaria
Granada 1944-Madrid 1994

I
CUADRO CRONOLÓGICO

Datos biográficos

980 Fecha tradicional en que se ha datado el nacimiento de Avicena, cerca de Bujârâ (en el actual Uzbekistán).

998 Médico personal del sultán de Bujârâ.–Compone sus primeras obras, entre ellas *La recapilación. Filosofía para al-'Arûdî.*

1002 Se traslada a Gurgânŷ, capital de Jwârizm (hoy Turkmenistán). Compone la obra *Corregir los errores en los tratamientos médicos.*

1012 Forzado a abandonar Gurgânŷ, inicia un periplo que le lleva a Nasâ, Bawârd, Tûs, Samanqân y Ŷarŷam. Se establece en Ŷurŷân, al sudeste del Mar Caspio, donde conoció a su discípulo y biógrafo Abû 'Ubayd al-Ŷûzŷânî. Escribe *El origen y el retorno* y el libro I del *Canon* de medicina.

1014 Se establece en Rayy al servicio de al-Sayyida («La Señora») y de su hijo Maŷd al-Dawla, a quien curó de melancolía (saudade: *al-sawdâ'*). Escribe *El retorno* y una parte del *Canon.*

1015 Se traslada a Qazwîn y se establece en Hamadân. Es nombrado visir. Un amotinamiento del ejército pide su cabeza y es encarcelado. Se escapa y permanece oculto durante cuarenta días. Es nombrado visir de nuevo. Después fue encarcelado en la fortaleza de Fardayân. Comienza su gran enciclopedia *La curación*, de la que escribe una parte de la Física, la Metafísica y una sección de la Lógica; compone *Los remedios cardíacos* y, durante su encarcelamiento, *Epístola de Ḥayy b. Yaqẓân.*

1024 Se establece en Isfahân. Termina el resto de las partes de *La curación* y compone muchas obras, entre ellas, *La salvación*; el *Libro del conocimiento para 'Alâ'* (en persa); *La lengua de los árabes*; el *Libro del juicio*, casi completamente perdido; *Los orientales*; y, en fin, el *Libro de las indicaciones y advertencias.*

1037 Durante una campaña militar contra Hamadân, Avicena muere en el mes de junio.

Acontecimientos filosóficos y culturales

967 Gerberto de Aurillac entra en contacto con la ciencia árabe en el obispado de Vich.

974 Albañiles mozárabes construyen la iglesia de San Miguel de Cuxà.

975 Apocalipsis ilustrado de Gerona.

984 Muere la monja humanista Roswitha de Gandersheim.

994 Glosario latino-inglés del anglosajón Aelfrico. Nace Ibn Hazm de Córdoba.

997 Iglesia de Saint Martin de Tours, prototipo del arte románico.

998 Evangeliario de Otón III, iluminado en Reichenau.

1000 Actividad intelectual de Abbon de Fléury, lógico y astrónomo.

1003 Muere Gerberto como Papa Silvestre II.

1007 Nace el antidialéctico San Pedro Damián.

1008 Oliva, abad de Ripoll, que alcanza su máximo esplendor cultural.

1020 Guido de Arezzo inventa una nueva notación musical. Muere el poeta persa Firdawsî.

1022 Muere Notker Labeo, traductor al alemán del tratado de Marciano Capella sobre las artes liberales.

1025 Reforma cluniacense en San Juan de la Peña.

1031 Consagración de Santa María de Ripoll.

1033 Nace San Anselmo.

1040 Raúl Glaber compone su *Crónica*.

1043 Lanfranco de Pavía ingresa en el monasterio de Bec.

Acontecimientos políticos y sociales

969 Los fatimíes en Egipto. Fundación de El Cairo.

980 Conquista de Inglaterra por los daneses.

983 Comienzo del reinado de Otón III.

985 Almanzor saquea Barcelona.

987 Hugo Capeto es coronado rey de Francia.

1000 Reino de Polonia.

1002 Muerte de Almanzor

1005 Gran hambruna en Europa Occidental.

1015 Los árabes son expulsados de Cerdeña.

1019 Canuto el Grande, rey de Dinamarca e Inglaterra.

1020 Carta de Fulberto de Chartres a Guillermo de Aquitania definiendo las obligaciones de vasallaje.

1030 Se inicia el movimiento comunal en Cremona (Italia).

1031 Fin del califato cordobés.

1033 Afluencia de peregrinos a Jerusalem.

1035 Muerte de Sancho el Mayor de Navarra

1040 Nace Alfonso VI.

II
EL FILÓSOFO Y SU FILOSOFÍA

1. La filosofía en el Islam

Los orígenes de la filosofía en el Islam

La filosofía que surgió en la *dâr al-Islâm* es una parte de la cultura a que dio lugar el hecho religioso que se inició cuando Mahoma fundó una comunidad, cuya ley –política, social y ética a la vez– tiene su fuente en el *Corán*. Este libro necesitaba ser comprendido, lo que obligó al musulmán a un quehacer de tipo intelectual, del que resultó la formación de un pensamiento que se forjó tras largas etapas y que tuvo distintas manifestaciones, dando lugar a las «ciencias religiosas», sobre todo el Derecho y la Teología, y a las «ciencias auxiliares», especialmente la Gramática y la Historia.

Sólo después de haber alcanzado un cierto grado de madurez y de haber entrado en contacto con el legado de la antigüedad griega, el pensamiento islámico alcanzó la forma de expresión filosófica. Y, aunque las otras manifestaciones estén basadas en ideas filosóficas o aunque adoptaran métodos y doctrinas propios de la filosofía, no todas ellas han de ser incluidas en el ámbito de la filosofía en el Islam.

Las disciplinas que forman el pensamiento musulmán deben ser estudiadas en una esfera más amplia, que englobe todas las formas de ese pensamiento, pero no dentro de un aspecto parcial del mismo como es la filosofía. Es cierto que la reflexión filosófica estuvo propiciada, en gran parte, por la meditación sobre el Libro Sagrado, pero aquélla no debe ser confundida con ésta. Pensadores como Algazel o Ibn Jaldûn han considerado que la filosofía

es algo independiente de las restantes formas de la reflexión musulmana.

Características de la filosofía en el Islam

El pensamiento filosófico en el mundo islámico fue, en efecto, autónomo e independiente, con características propias y diferenciadoras. Fue una respuesta a los problemas que vivieron y sobre los que pensaron quienes lo expusieron. Para ellos, adoptar y adaptar el pensamiento griego significó encontrar soluciones a las dificultades que impedían el libre desarrollo de ideas en el mundo musulmán. La filosofía griega proporcionó, por la madurez de su evolución, respuestas adecuadas a las múltiples preguntas que se planteaban en el Islam.

La aceptación, asimilación y uso de elementos ajenos a la cultura en que se formaron los *falâsifa* (filósofos) tuvo como resultado la elaboración de doctrinas como las relaciones entre la filosofía y la revelación, la formación del universo, la naturaleza del hombre, la justificación racional de la profecía, la dirección y gobierno de la comunidad musulmana, etc. Como rasgos característicos de esta filosofía se pueden señalar los siguientes: ser de carácter religioso, porque parte de la reflexión sobre una verdad revelada; su naturaleza completamente racional, puesto que todo cuanto formula procede única y exclusivamente de la razón, incluso la suprema afirmación de la Primera Realidad; su carácter ecléctico, al servirse de doctrinas incluso contradictorias para la racionalización de la realidad; y su vinculación con la ciencia.

Hubo filosofía en el Islam porque previamente había madurado un pensamiento que tenía como núcleo central el *Corán*. Esta filosofía fue un nuevo camino para dar sentido a la Ley, con medios distintos a los usualmente empleados. Por eso, esta filosofía es religiosa y por eso estuvo vinculada a los otros aspectos de la cultura en que nació.

Este nuevo camino no fue sino el reconocimiento explícito de la razón. Está ligado a la aceptación y recepción de la filosofía y de la ciencias procedentes de Grecia, lo que obligó a que el pensamiento islámico se fijara definitivamente, no por su enfrentamiento con la tradición clásica, sino por apropiarse de los elementos que le convenían en su explicación de la realidad. Esta recepción se inició durante el siglo VIII y culminó a comienzos del siglo XI, cuando finalizaron las traducciones de obras científicas y filosóficas del griego al árabe. La lectura de éstas llamó la atención sobre la razón, lo que permitió que se considerara que la razón no es sólo una facultad que ofrece un método de interpretación de la revelación, sino también una nueva vía, independiente y autónoma, científica en tanto que seguía las reglas lógicas establecidas por Aristóteles, para alcanzar la verdad, aquella misma Verdad que el Profeta había dado a conocer a todos los hombres en un lenguaje accesible a ellos. La filosofía seguía un camino distinto al de la religión, pero convergente en la Verdad.

La lectura y apropiación de ideas procedentes de Platón, de Aristóteles y de muchos neoplatónicos tuvo como consecuencia esa cualidad ecléctica con que hemos caracterizado a esta filosofía.

Finalmente, la cuarta peculiaridad radica en la vinculación con la ciencia. Muchos filósofos destacaron y contribuyeron al avance y progreso de la ciencia, de la que luego viviría gran parte de la cristiandad latina y la comunidad judía hasta entrada la Edad Moderna. La filosofía aristotélica, la neoplatónica y el desarrollo de las ciencias sirvieron como lenguaje común entre las tres civilizaciones, a pesar de que ciencia y filosofía fueran combatidas en nombre de una interpretación tradicional del texto revelado.

Los primeros filósofos en el Islam

La filosofía comenzó en el mundo árabe en el siglo IX. El primer nombre y, en cierta medida, el creador de ella fue Abû Yusûf al-Kindî (ca. 795 - ca. 870), representante genuino del medio cultural en que floreció. Tres aspectos destacan en sus obras: haber sabido afrontar las relaciones entre filosofía y revelación; plantear el problema de la Unidad y de la creación del mundo; y afirmar la razón como fuente que hace posible el conocimiento.

La filosofía se ha caracterizado siempre por ser una búsqueda de la verdad, en la que está comprometida la humanidad, puesto que ningún hombre por sí solo es capaz de alcanzarla en su totalidad. Esta concepción de la filosofía, definida como el conocimiento de la verdadera realidad en lo posible al hombre, implica reconocer la dimensión histórica de la verdad; que la verdad puede ser alcanzada por cualquier pueblo o nación; y que el filósofo debe tener en cuenta las aportaciones anteriores para obtener la verdad. Como la religión es también conocimiento de la verdad, porque el profeta ha dado a conocer, por inspiración divina, lo contenido en la filosofía, no se oponen sino que coinciden en su objeto y fin. Difieren metodológicamente: la filosofía requiere de un gran esfuerzo de la razón humana y de la aportación de muchos hombres, mientras que el profeta alcanza la verdad en un instante y en forma de símbolos, por voluntad e inspiración de Dios.

La segunda cuestión está planteada en el contexto de la discusión por los teólogos del problema de la unicidad divina. Estudia el universo caracterizándolo por dos rasgos: finitud y multiplicidad, que revelan la dependencia de una Causa infinita y una. Esta Causa primera es el Uno verdadero, que sólo puede ser descrito en términos de lo que no es, porque ninguno de los predicados de los que se sirve el hombre le convienen propiamente. De él sólo

puede afirmarse que es el Uno verdadero de manera absoluta y esencial.

Finalmente, afirma la radical autonomía e independencia de la razón como facultad de conocimiento, abriendo al mundo árabe la posibilidad de un estricto discurso racional sobre la realidad, esto es, sentando las bases para el desarrollo de la filosofía.

Sus planteamientos fueron continuados y desarrollados ampliamente por Abû Naṣr al-Fârâbî (ca. 875 - 950), cuya filosofía es una utilización de Aristóteles en un marco neoplatónico, con el fin de dar cima a una filosofía política basada en los textos de Platón.

La filosofía es el único camino para establecer una sociedad perfecta, en la que el hombre pueda alcanzar la que es verdadera felicidad. Esta sociedad ha de fundarse en las leyes estrictamente racionales que establece su legislador, el Profeta-Filósofo, que modela esa sociedad a imitación de la estructura que existe en el universo. De ahí la necesidad que el filósofo tiene de conocerla. Fundamenta esta concepción en la superioridad de la filosofía sobre la religión: teniendo el mismo fin, el conocimiento de la verdad, la religión es un saber simbólico, accesible a todo hombre, cuya fuente es la imaginación, mientras que la filosofía procede de la razón, la facultad superior. De aquí que el método de la filosofía sea la demostración científica y el de la religión la persuasión por la palabra y la imagen (retórica y poética).

La filosofía es definida, entonces, como el saber que aspira al conocimiento del Creador y que busca su imitación en la medida de lo posible al hombre. Así, como tarea teórica el filósofo ha de conocer a Dios, al que identifica con el Ser Primero, Causa Primera o Ser Necesario, del que dependen en su existir todos los demás seres, que sólo son posibles. Esta distinción entre ser necesario, el que no puede no existir, y ser posible o contingente, el

que puede existir o no existir, supone una nueva concepción del ser que modifica en profundidad la metafísica griega, al afirmar la existencia como principio radical de la realidad.

El Ser Primero es también el Primer Intelecto, que se conoce a sí mismo, y el Primer Motor, en tanto que mueve inteligentemente. Al pensarse a sí mismo, da origen por un proceso de emanación a la multiplicidad del universo, a través de un orden jerárquico y necesariamente racional, que va desde el Primer Intelecto emanado, motor de la esfera del primer cielo, hasta el décimo Intelecto o Intelecto Agente, que se ocupa de la esfera de la Tierra, el mundo de la generación y de la corrupción, por la composición de forma y materia que en él se da. El Intelecto Agente es el «dador de las formas» ónticas y noéticas.

El hombre busca la felicidad y sólo la alcanza por la perfección de su alma, por la razón, por la que el hombre entiende, reflexiona, adquiere las ciencias y las artes y distingue entre las buenas y malas acciones. Su unión con el Intelecto Agente la libera de los vínculos corpóreos y materiales, logrando la plena actualización de la actividad intelectual, en la que consiste la suprema y verdadera felicidad. Como para obtenerla el hombre requiere de una vida en sociedad, al-Fârâbî analiza las diversas comunidades humanas, proclamando la necesidad del Estado ideal o virtuoso, único en el que el hombre logra aquella felicidad, que ha de regirse por las leyes racionales que el filósofo deduce, a través de la Ciencia Política, de la estructura racional del universo.

2. La verdadera filosofía de Avicena

Planteamiento de la cuestión

De este poeta, músico, filósofo, médico, matemático e, incluso, gramático que fue Abû 'Alî ibn Sînâ se podría esperar todo: desde sufrir persecución y encarcelamiento hasta ser aficionado al vino por ser poderoso reconstituyente de las fuerzas corpóreas e intelectuales, como dice en su autobiografía y explica en el *Canon de medicina* (texto 1). Autor de más de cien obras, sus opiniones y doctrinas han dado lugar a las interpretaciones más encontradas.

Primero, el problema de sus libros, cuya lista fue creciendo después de su muerte: de las cuarenta que se citan en la biografía de al-Ŷûzŷânî hasta las docientas setenta y seis del catálogo de G. Anawati, en el que figuran distintos títulos para obras idénticas.

Segundo, el problema de la lectura de los textos. Ya Avicena señala que algunos filósofos utilizan símbolos con vistas a un objetivo oculto; se trata de camuflar el pensamiento por los problemas que puede acarrear a un determinado tipo de lectores. Ibn Tufayl (+ 1185) señaló una doble interpretación de las obras avicenianas: en unas seguiría a Aristóteles, exponiendo una filosofía apta para el común de las gentes, y en otras expresaría «los secretos de la sabiduría oriental», su verdadero pensamiento, reservado a unos pocos. Son conocidas las interpretaciones que propusieron Averroes (+ 1198), viéndole como un mal aristotélico por haber neoplatonizado el pensamiento del filósofo griego, y Suhrawardî (+ 1190), quien le acusó de no haber sabido realizar el programa de una «filosofía oriental» por ignorar la raíz del saber.

La polémica ha sido resucitada y en ella aún andan enfrascados prestigiosos estudiosos. Tiene su origen en diversos textos avicenianos y ha dado lugar a esas dos in-

terpretaciones distintas que Cruz Hernández ha resumido claramente. La primera se apoya en la existencia de una tradición peripatética islámica y en el profundo conocimiento que Ibn Sînâ tuvo de ella, por lo que su pensamiento debería ser visto desde esa tradición. La segunda parte de la tradición esotérica irano-islámica, igualmente conocida por Ibn Sînâ, y su huella se habría manifestado en diversas obras, en las que estaría su pensamiento más íntimo.

Como hay obras que parecen seguir la tradición peripatética y otras escritas en lenguaje simbólico y esotérico, cualquier intento de exponer el pensamiento verdadero de Avicena estaría llamado al fracaso, porque ¿cuál es, en realidad, ese verdadero pensamiento? ¿El expuesto para el público en general? ¿El expresado sólo para los entendidos, para los no ignorantes? ¿Implica esto la existencia de dos pensamientos, de dos verdades? ¿Se trata de un doble lenguaje para exponer una misma cosa?

Avicena ¿filósofo o místico?

La dificultad se plantea por una observación que inserta en la introducción a su enciclopedia *La curación* donde afirma (texto 2) que su propósito es exponer las ciencias filosóficas de los antiguos peripatéticos, sin que pueda verse reflejado su propio pensamiento, que sólo se hallará en *La filosofía oriental.*

¿Realmente dice esto? ¿Quiere exponer la doctrina de los peripatéticos en *La curación* y la suya propia en *La filosofía oriental*? La atenta lectura del texto 2 parece sugerir otra cosa: que las verdades expuestas en la segunda obra de manera clara y «sin rodeos», se hallan de manera desarrollada y alusiva en la primera. Esto parece confirmarlo la introducción a *La filosofía oriental*, de la que sólo se ha conservado la parte de lógica, titulada por el editor cairota *Lógica de los orientales* (texto 3). Era otra su

ma de filosofía dentro de la tradición aristotélica, paralela en su contenido a *La curación*, pero más sistemática en su método. Como dice Cruz Hernández, los textos sólo afirman explícitamente que Avicena hace una distinción entre los dos modos como él ha enseñado y expuesto la filosofía: al «modo común» de los peripatéticos y de un «modo personal» sin preocuparse por las discrepancias que puedan surgir con el modo común.

Sabemos por su autobiografía que le costó mucho llegar a comprender la *Metafísica* de Aristóteles: después de leída más de cuarenta veces y de sabérsela de memoria, sólo alcanzó su objetivo cuando leyó el comentario de al-Fârâbî. La anécdota muestra los dos pilares sobre los que se asienta su pensamiento: el procedente de Grecia y el del mundo islámico. El dinamismo interno de su pensamiento, el esfuerzo que le llevó a construir su sistema, fue el resultado de una constante y continua preocupación por un conocimiento intelectual e intuitivo y experimental a la vez.

Es este dinamismo el que explica, quizá, las páginas que dedicó a describir las experiencias y hechos místicos en los ultimos capítulos de su *Libro de las orientaciones y advertencias* y la composición de obras cuya naturaleza y contenido es objeto de discusión: la *Epístola de Hayy b. Yaqẓân*, la *Epístola del pájaro* y el *Relato de Salâmân y Absâl*. Aunque leídos en clave mística y simbólica, como «relatos visionarios», estos textos sólo exponen su doctrina en otro estilo literario. Usa un lenguaje distinto al acostumbrado en filosofía, destinado a un público diferente al que solía leer los textos redactados en lenguaje estrictamente filosófico. Avicena utiliza símbolos y alegorías para hacer asequible el conocimiento que adquiere el alma racional y su relación con el intelecto agente (textos 4 y 5). La clave de este doble lenguaje, no de una doble verdad, la da Avicena cuando afirma en su *Epístola*

sobre el retorno que los árabes usan un doble tipo de discurso: el literal o aparente y el metafórico y figurado, para entender pasajes difíciles del *Corán*. No hay, pues, ruptura entre unas obras y otras, sino distinta exposición de la misma doctrina.

Avicena no fue un místico, ni un «esotérico» que escribiera en lenguaje críptico y para iniciados. Sólo se preocupó por las mismas cuestiones que ocuparon a los demás filósofos. Buscó y expuso los principios que dieran explicación de la realidad. Los enseñó de manera ordenada y sistemática, utilizando el método argumentativo y la base empírica que obtuvo por su dedicación a la ciencia. Trató, además, de divulgar todas las formas de conocimiento que había obtenido, y para ello se sirvió de un método personal en el que no dudó en emplear alegorías y símbolos capaces de llegar a la gente normal. Supo atender a una tradición distinta de la greco-aristotélica, que podía también comprender la vía hacia la verdad y hacia la salvación personal. En ambos casos, sólo se trataba del destino final del hombre. Por eso, como suele repetir Cruz Hernández, «la filosofía de Avicena es esencialmente la de siempre, pues como se dice en español, no hay más cera que la que arde».

3. Avicena y las ciencias

La clasificación de las ciencias

La apreciación del conocimiento como algo sagrado ha sido opinión común en la tradición educativa musulmana, porque todo cuanto se conoce manifiesta al creyente algún signo de la existencia, unidad y unicidad de Dios. Por ello, diversos dichos ponen en boca del Profeta

una invitación al creyente a buscar el saber y la ciencia, porque todo conocimiento tiene como fin supremo conocer la Verdad.

La primera actividad intelectual se centró en Dios y su Palabra y su soporte estuvo en el Corán. Las iniciales formas de pensamiento, al hilo de la reflexión coránica, se incluyeron en lo que luego se llamó «Ciencias tradicionales», porque se fundaban en el Libro revelado y en la Tradición del Profeta. Cuando el horizonte de los conocimientos que el hombre puede alcanzar se amplió, al haber entrado en contacto con otras culturas y formas del pensar, se desarrollaron las «Ciencias intelectuales o racionales», naturales al hombre por estar dotado de reflexión.

Los dos tipos de ciencias fueron entendidos como un camino que debía ser recorrido de manera metódica y según una gradación, puesto que unos conocimientos están ordenados a la adquisición de otros y todos ellos están dirigidos al conocimiento de la Unidad y Verdad suprema. Surgió, así, la necesidad de inventariar las ciencias, de establecer su clasificación. En el mundo islámico se incluyeron casi todas las ciencias y se concedió a las clasificaciones un valor propedéutico que permitió el progreso de la ciencia. Se compusieron tratados enteros o extensos capítulos destinados a elaborar repertorios y clasificaciones.

Avicena sostiene en la «Física» de su obra *Las fuentes de la sabiduría* que «la filosofía es el perfeccionamiento del alma humana por medio de la simple aprehensión de las cosas y por medio del juicio [formado] por las verdades teóricas y prácticas en la medida de lo posible al hombre». Siguiendo la costumbre de sus predecesores, propone su clasificación del saber científico que es la filosofía. Lo hace en varias obras, pero, además, nos ha dejado una *Epístola sobre la división de las ciencias intelectuales*, en la que recupera la división aristotélica en ciencias teóricas y prácticas (textos 6 y 7), a las que aña-

de la Lógica como ciencia instrumental. Afirma, además, que ninguna de las ciencias contiene nada en contradicción con la Ley religiosa y que quienes siguiendo estas ciencias se desvían de la Ley son incompetentes y débiles, porque el error está en ellos y no en las ciencias.

La filosofía teórica y sus divisiones

El primer momento en su clasificación es la doble división en teóricas y prácticas. Es teórica la ciencia que se ocupa del conocimiento de las realidades cuya existencia no depende del sujeto humano, por lo que tiende hacia la verdad en sí misma. Práctica es aquella ciencia que busca conocer las cosas que dependen de la voluntad humana para la acción; adquirir el bien para el hombre resulta de conocerlas y de hacerlas o no hacerlas. Así, los fines de la ciencia –la filosofía– son la verdad y el bien.

La filosofía consiste en un perfeccionamiento del alma, que se logra por las ciencias teóricas, que permiten al alma obtener la intelección en acto, alcanzando, por vía de aprehensión y de juicio, el saber de las cosas que no son obra nuestra ni resultado de nuestras disposiciones, según se lee al inicio de la «Metafísica» de *La curación*. Distinguir cuántas son las clases de ciencias teóricas constituye el segundo momento en la división de los saberes.

En el *Libro de la Demostración* afirma que la diferencia y diversidad de las ciencias se produce por causa de sus objetos. Hay que atender a los distintos objetos de que se ocupa la filosofía teórica para formular su división. Y el criterio para determinar el objeto de las ciencias especulativas es doble: la existencia de las cosas en sí mismas y respecto a nosotros, por una parte; la relación de las cosas con el movimiento y la materia, por otra [texto 8].

Hay seres que en sí mismos no pueden existir independientemente del movimiento y de la materia y que, respecto a nosotros, tampoco pueden ser concebidos sin movimiento y materia, como los cuerpos celestes, los cuatro elementos y los cuerpos que de la mezcla de éstos resultan; son objeto de la Física. Hay seres que en sí mismos no pueden existir sin movimiento y sin materia, pero, en su relación con nosotros, pueden ser concebidos sin movimiento y sin materia, como la cuadratura, la esfericidad, el número, sus relaciones etc.; son objeto de las Matemáticas. Y hay seres que existen sin materia y sin movimiento y son concebidos igualmente sin materia y sin movimiento, como Dios, los intelectos y los atributos de estas esencias, como la unidad y la multiplicidad, la causa y el efecto, la particularidad y la universalidad, etc.; son objeto de la Metafísica, Teología o Filosofía Primera (texto 9).

Cada una de estas ciencias comprende otras diversas, de las que unas son principales y otras subalternas o secundarias. La Física tiene como principales la Física propiamente dicha, la ciencia del cielo y del mundo, la de la generación y de la corrupción, la de los fenómenos superiores, la de los minerales, la de las plantas, la de los animales y la del alma; como secundarias tiene, entre otras, la medicina, la astrología, la fisiognómica y la alquimia. Las Matemáticas tienen como principales las cuatro tradicionales: aritmética, geometría, astronomía y música, y como secundarias la topografía, el álgebra, la mecánica, la óptica y la hidráulica, entre otras. La Metafísica tiene como partes principales el estudio de las ideas generales comunes a todos los seres, los fundamentos y principios, la existencia de la Verdad primera y sus atributos, las substancias primeras espirituales y el estudio de las relaciones de lo terrestre con lo espiritual, y como partes secundarias la revelación y el retorno o vida futura.

La filosofía práctica y su división

La sabiduría práctica pretende un conocimiento encaminado a la acción. Su fin no se agota en sí mismo, como el del saber teórico, sino que el bien al que aspira por medio de la acción está subordinado al saber teórico, por el que el hombre alcanzará la felicidad suprema. Tiene que ver, pues, con la conducta humana.

Como el régimen o gobierno del hombre dice relación a sí mismo o a los demás, y como la relación del hombre con los demás se realiza con los de su propio entorno o con los otros ciudadanos, la filosofía práctica se divide en tres. La Ética, que da a conocer cómo deben ser las costumbres y acciones del hombre para que su vida sea feliz. La Económica, que enseña al hombre el régimen de conducta en su casa, a fin de que la comunidad constituida por esposa, hijos y esclavos lleve una vida bien ordenada y sea capaz de alcanzar la felicidad. Y la Política, que explica las diversas clases de regímenes políticos, gobiernos y sociedades virtuosas y malas, y muestra cómo se perfecciona cada una de ellas, por qué desaparecen y de qué manera se transforman; también, la existencia de la profecía y la necesidad de la ley divina revelada, requerida para la existencia de la especie humana; y se ocupa de los conceptos universales comunes a todas las leyes religiosas, porque para los filósofos (¿Platón y Aristóteles?) la ley quiere decir el «modo de vida tradicional», la «norma» y el «descenso de la revelación».

Las tres partes de la filosofía práctica no se subdividen en principales y secundarias. Sin embargo, la Metafísica trata de la profecía y de la revelación, por lo que esta inclusión de lo práctico en lo teórico nos hace pensar en que la Política debe entenderse como la ciencia suprema y arquitectónica, la que da sentido completo al conocimiento de toda la realidad, porque es ella la que, en definitiva, tiene que ver con la felicidad humana.

La Lógica como ciencia instrumental

Finalmente, describe la ciencia que es un instrumento que conduce al hombre a la sabiduría teórica y práctica, puesto que explica y enseña el método en la investigación y en la búsqueda de la verdad. Además, la lógica proporciona al hombre no sólo las demostraciones apodícticas o científicas, sino también argumentos dialécticos, esto es, a favor y en contra de una opinión dada; pruebas persuasivas o retóricas para regir por la palabra a la multitud; y representaciones de imágenes poéticas, que le ayudan a conseguir su objetivo. La clasificación que expone coincide con los seis libros aristotélicos del *Organon*, a los que añade la *Isagoge* de Porfirio como Introducción y la Retórica.

Avicena ha sido consciente del problema planteado entre peripatéticos y estoicos, sobre si la lógica debe ser considerada como parte de la filosofía o como ciencia independiente por ser instrumental y propedéutica. Se trata –dice– de una polémica carente de sentido y de valor, que tiene que ver con la concepción que de la filosofía se tenga. Afirma que las esencias de las cosas existen en la realidad o en la mente. La esencia, además, puede ser considerada en sí misma, con independencia de esos dos modos de existencia. La lógica se interesa por este último aspecto de las esencias, esto es, por los conceptos, que están en la mente por ser tales, considerados en sí mismos y por las relaciones que entre ellos se establecen. Quien sostenga que la filosofía se ocupa sólo de la existencia real o mental, negará que la lógica sea parte de la filosofía. Quien asegure que la filosofía trata de toda investigación teórica, afirmará que la lógica será parte e instrumento (texto 10). Sea parte o no, siempre será la ciencia instrumental por excelencia, porque facilita al hombre una regla canónica que le preserva del error en el ejercicio de su pensamiento, siendo necesaria para obtener nuevos cono-

cimientos, porque sirve de guía a la mente y previene de aceptar la falsedad y la mentira.

La lógica es ciencia instrumental y es ciencia material y no sólo formal, porque no se limita al estudio de las leyes y forma del pensamiento, sino al de su materia y sus aplicaciones, vinculadas a cuestiones físicas y metafísicas, como la teoría de la causalidad y el problema de la modalidad. Establece como objeto de la lógica la enunciación y la argumentación, a las que se llega por la simple aprehensión y por el juicio. Y en la *Metafísica* señala como objeto de la lógica las segundas intenciones, esto es, las nociones abstractas, como las de género y especie, que dependen de las primeras intenciones inteligibles o conceptos primarios. Los enunciados pueden ser la definición y la descripción, y las argumentaciones pueden ser silogismos o inducciones. Todo ello tiene como finalidad llegar a lo desconocido a partir de lo conocido, pero siempre que se sigan los procedimientos que a ello conduzcan.

Partes importantes en la lógica aviceniana son los estudios que dedica a los términos o palabras, elementos que forman el enunciado; el que consagra a la definición, que puede ser perfecta, cuando se atiene a la esencia de las cosas, o imperfecta, la que sólo da a conocer el objeto a través de sus accidentes propios y comunes, y es llamada entonces descripción; el dedicado a la demostración, aquel argumento que consta de premisas indudables de las que resultan conclusiones indiscutibles y cuya posibilidad depende de la existencia de principios indemostrables, aprehendidos por la intuición; y, en fin, el estudio donde expone la teoría de la modalidad, de gran importancia para el problema del determinismo y de la presciencia divina y que aplicó de forma radical en la metafísica.

4. METAFÍSICA. EL SER Y EL UNIVERSO

Naturaleza y objeto de la metafísica

La Metafísica o Ciencia divina representa la culminación del saber teórico. Avicena se ocupa de ella en tratados sistemáticos y originales. Compuestos a partir de elementos aristotélicos y neoplatónicos, reciben una estructura muy personal en la que abundan minuciosos análisis, distinciones y clarificaciones, destinados a resolver las cuestiones que se plantean.

La metafísica que elabora representa un desarrollo culminante de la filosofía en el Islam y una crítica a determinadas doctrinas de los teólogos musulmanes. Tiene como fin ofrecer una visión de la estructura del universo como totalidad, constituida por diversos estratos o niveles ontológicos de realidad, vinculados entre sí y accesibles a la razón, precisamente porque toda la realidad procede de Dios, puro intelecto que otorga a la realidad su carácter de racional. El intento de Avicena fue mostrar la compatibilidad entre la metafísica de lo necesario, de origen griego, y la metafísca de lo contingente, de raíz religiosa revelada. Y por esto fue tomado como modelo por metafísicas posteriores.

El problema inicial fue fijar el objeto de la metafísica. De lo que dice en sus clasificaciones de la ciencia, parece deducirse que su objeto abarca múltiples contenidos, incluidos en la determinación de «separados de la materia», tanto en relación a sí mismos como en su relación a nosotros, esto es, en referencia a nuestra manera propia de concebirlos. El objeto de la metafísica sería, pues, lo inmaterial y, más precisamente, Dios mismo como causa de las causas y principio de los principios (textos 11 y 12). ¿Puede ser Dios el objeto de la metafísica?

De la lectura que Avicena hizo de la *Epístola sobre el objetivo de la «Metafísica» de Aristóteles* de al-Fârâbî, descubrió que no se puede identificar con la «Teología», sino que ésta es sólo una de sus partes. Según la epistemología aristotélica, una ciencia no puede demostrar la existencia de su objeto propio ni de sus principios (texto 13) por lo que propone una distinción entre aquello sobre lo que versa una ciencia, que es lo que constituye su objeto propio, esto es, lo «puesto», lo supuesto o presupuesto como posibilidad para el desarrollo de esa ciencia, y aquellas otras cuestiones que están relacionadas con el objeto: lo «buscado» en una ciencia, que sólo pueden ser determinadas con rigurosidad cuando previamente se ha establecido cuál es el objeto de la ciencia. Como Dios no se presupone, porque no es evidente, sino que necesita ser probado, no puede ser objeto de la metafísica.

La Física no puede dar razón de la existencia de Dios, porque sólo nos lleva, como a Aristóteles, a probar la existencia de un Primer Motor, mientras que el Dios del que se ha de ocupar la ciencia aviceniana sólo puede ser principio del ser (texto 14). Tampoco ninguna otra ciencia, porque son inferiores. Por consiguiente, sólo la metafísica puede tratar de Dios. Pero, ¿a título de qué? No como objeto, sino como «objetivo», como «algo que debe ser buscado» en esa ciencia.

Entonces, ¿cuál es el objeto de la metafísica? Lo único que reúna las tres condiciones exigidas: imponerse por sí mismo; ser común a todo lo que esta ciencia abarca; y comprender bajo sí a todos los seres que tengan una esencia realizada y actualizada. Y esto sólo lo cumple el ser en tanto que ser (texto 15). La metafísica aviceniana es, entonces, ontología. Pero, como el estudio de Dios es también parte de la metafísica, porque es una «cuestión» que ha de ser «buscada» necesariamente y de manera exclusiva; como, por otra parte, Dios es el último referente

al que apunta la fórmula «el ser en tanto que ser», puesto que es el Ser necesario que da razón de todos los demás seres y es el primer contenido en el concepto de «ser», porque es la causa del ser en tanto que ser causado, la metafísica es también un tratado acerca de Dios, con lo que adquiere un sentido onto-teo-lógico.

El ser y sus divisiones

El ser es el objeto central de la metafísica aviceniana. Y la noción de ser es clave en todo sistema metafísico. Por eso, se trata ahora de precisar qué entiende Avicena por esa noción.

Apenas hay en Avicena una reflexión lingüística sobre los distintos términos que expresan el ser. Cuando en su *Libro de las orientaciones* se ocupa del ser, comienza descartando la opinión del vulgo que suele identificarlo con lo sensible (texto 16): hay ideas y conceptos que no son sensibles, sino inteligibles puros. Tampoco se puede identificar con el simple y puro existir, porque el término ser puede tener un uso existencial, referido a cosas reales o a conceptos mentales, pero también un uso no existencial, como cuando alude a la esencia de las cosas sin implicar su existencia.

El ser es un concepto primario, claro por sí mismo, intuido por el alma de manera inmediata, porque es conocido sin la mediación de ningún otro concepto o principio, puesto que tanto en el pensamiento como en el lenguaje está implicado de alguna manera, precisamente porque es lo más general o común. Cuando se pregunta por algo, tanto la partícula con la que se pregunta, el *qué*, como aquella con la que se responde, el *lo que* o *algo*, son expresión y pensamiento del ser: el ser está presente en la mente, en el discurso y en la realidad. Por eso, el ser es lo más común que hay. Como concepto primero, al ser se llega por una doble vía. Primero y ante todo, cuando el

hombre se percibe como existente, como algo que es, vía expresada por Avicena a través de un argumento llamado del *hombre volante* (texto 17), de connotaciones cartesianas por afirmar como primera certeza inmediata el «yo». Segundo, cuando, a través de la experiencia sensible, aprehende los seres concretos y particulares, encontrando en ellos una idea o noción común a todos.

Por ser lo más común, por estar siempre y en todas partes y por ser lo más determinable, del ser no hay definición ni descripción, porque ninguna definición puede informar verdaderamente sobre él, pues ningún otro concepto puede darle claridad. La idea de ser es tan imprecisa que es ininteligible en sí misma: carece de género y de diferencia específica. Sólo podrá explicarse recurriendo a términos análogos, equivalentes en extensión, para poder establecer aquello a lo que «ser» se aplica.

En su *Libro de la ciencia* propone una primera división del ser: el ser que es por sí y el ser que sólo puede existir en otro. El primer grado corresponde a la substancia, que es el ser que no necesita de ningún otro para subsistir ni reside en sujeto alguno; el segundo es el accidente, el ser que sólo puede subsistir en otra cosa. En esta primera división, Avicena sigue de cerca las opiniones aristotélicas.

Pero hay otra división que tiene mayor relevancia. Además del ser, hay otros conceptos primeros, como los de cosa o necesario. Este último es relativo, puesto que si los seres que conocemos por experiencia son siempre necesarios, sabemos que no lo son por ellos mismos, porque han tenido un comienzo, han llegado a la existencia, después de haber sido solamente posibles. El concepto de necesario está en relación con el de posibilidad: ambos están, a su vez, en relación con el concepto de imposible. Los tres son indefinibles, puesto que si se quieren determinar, se entra en un círculo vicioso (textos 18 y 19).

Atendiendo a estas tres categorías modales, el ser es dividido por Avicena en dos clases: necesario o posible, pues el imposible no puede darse. El ser posible es aquel que por su propia naturaleza puede existir o no existir, por lo que requiere siempre un comienzo. El ser necesario, en cambio, es tal que es imposible que no exista.

Esta división tiene como raíz la necesaria conexión causal que hay entre las cosas. El ser posible depende de una causa para existir; por sí mismo es indiferente para la existencia o para la no existencia. Si existe, es porque una causa lo ha hecho existir; su no existencia también tiene una causa: la ausencia de causa. Su existir depende de la causa y está determinada por ella, con lo que Avicena cae en un determinismo total, del que pretende escaparse apelando a la naturaleza de la acción de esa causa, totalmente libre según él. Todo está sometido al control, determinación, conocimiento y voluntad de Dios, afirma en su *Sobre el secreto del destino*. Cuando el ser posible existe en virtud de esa causa, se convierte en ser necesario por otro, al hacerse necesaria su existencia en relación a esa causa. Esta causa de la que depende es el Ser necesario por sí, aquel que no debe su existencia a ninguna causa, que es uno, único, incausado, necesario en todos los aspectos y causa primera de todos los demás seres. Sólo a él le corresponde de manera plena, total y propia la noción de ser (texto 20).

En esta segunda división están los dos elementos que reconoce en el ser: la esencia y la existencia. La esencia es la naturaleza propia de una cosa y es conocida por medio de la definición de esa cosa. La existencia es aquello por lo que una esencia se da en la realidad o en la mente (textos 21 y 22). Por el hecho de ser posibles, todos los seres tienen una esencia, por la que son meramente posibles; pero, para existir, necesitan de otro ser que les conceda la existencia. Por esto, en ellos se da la distinción

entre los dos elementos, porque en sí misma la esencia no incluye la idea de existencia, sino que es indiferente hacia ella, es decir, es existencialmente neutra. Pero en el ser necesario por sí mismo hay identificación entre su esencia y su existencia, porque no depende de causa alguna para existir: su esencia es su misma existencia (texto 23).

¿Es real esta distinción o es meramente conceptual? Aunque históricamente se ha interpretado como real, sin embargo, según Cruz Hernández, la única distinción real que Avicena ha propuesto es la que se da entre ser necesario y ser posible; y sólo ha afirmado que la existencia es algo externo a la esencia, algo que no está incluida en la noción misma de esencia, porque la existencia no se puede inferir de lo que una cosa es.

La estructura metafísica de la realidad

Dos son las teorías que Avicena pone en juego para explicar el universo. Una es aristotélica: la teoría de la causalidad; la otra pertenece al acervo neoplatónico: la derivación emanativa de todo a partir de un primer grado supremo de realidad.

En su estudio de la causalidad, que constituye el fondo de toda su reflexión metafísica, reconoce las cuatro causas afirmadas por Aristóteles: formal, material, eficiente y final. Pero en Avicena se produce un cambio radical, provocado por la otra teoría a la que recurre. El cambio de perspectiva está suscitado por la nueva valoración que otorga a la causa eficiente, que adquiere preeminencia absoluta. Mientras que para Aristóteles la causalidad se aplicaba al devenir de las cosas y a las transformaciones que sufren los seres, para Avicena la causalidad se refiere al ser mismo, porque la causa, por su actividad, puede producir el ser; la causa eficiente no actúa sólo sobre las cosas que ya existen, sino que es capaz de hacer que las cosas sean. La causa eficiente es la

que da la existencia a la esencia que no la posee; es una actividad permanente e ininterrumpida (texto 24), porque la verdadera causa no es aquella que parece producir un efecto y luego, permaneciendo el efecto, desaparece la causa, sino la que es siempre contemporánea y coextensiva con el efecto, de manera que cuanto más dure la acción sobre el efecto, más perfecto es el agente. La consecuencia de esto es que el agente eterno es preeminente y anterior a todo agente temporal: es el que hace que las cosas sean a partir del no-ser absoluto, en un proceso al que los filósofos dan el nombre de «creación de la nada» (texto 25).

El examen de las causas le lleva a la existencia de una causa primera, puesto que las causas no pueden multiplicarse hasta el infinito. La causa primera y universal de todas las cosas sólo puede ser el Ser necesario por sí, que no depende de ninguna causa y es fuente creadora de todos los demás seres (texto 26). El proceso por el que esta Causa primera o Ser necesario por sí da origen a los seres causados es el proceso de emanación, único que puede garantizar la inmutabilidad del ser de la Causa primera, pues acompaña siempre y necesariamente a la esencia divina, al modo de un flujo permanente y constante que mana de ella. Este proceso de creación no implica, por tanto, temporalidad, porque en la relación causa-efecto no hay prioridad temporal, sino ontológica solamente. Así, la existencia del universo es eterna, por ser coeterna su existencia con la del Ser necesario.

En un sistema tal, el Ser necesario no puede ser un creador libre, sino más bien una fuerza natural que se despliega necesariamente, puesto que es la ley de su propia naturaleza la que le impulsa a obrar eternamente. A esta carencia de libertad en el proceso emanativo, o determinismo, quiere escapar Avicena, sin embargo, por su ra-

dical empeño en distinguir ser necesario y ser posible, sosteniendo la libertad de acción en aquél.

El proceso de emanación es fundamentalmente un acto de intelección, porque todo él se desarrolla por continuos actos de contemplación. El Ser primero, pensándose a sí mismo, engendra un primer ser, al aplicar Avicena el principio de que de la Unidad sólo puede proceder un único ser. La naturaleza de este primer ser engendrado es intelectual, por proceder de un Ser que es intelecto, inteligente y objeto de intelección. Es el Intelecto primero, que es uno en cuanto a su ser, pero múltiple en cuanto a su obrar: su pensar implica dualidad al considerarse a sí mismo como posible en su esencia y como necesario por otro en su existencia. A imagen del ser del que procede, el Intelecto primero es activo; el efecto que en su causar produce no es ya único, sino múltiple, puesto que su conocimiento es triple: se conoce a sí mismo como necesario por otro y en esta contemplación engendra el alma de la primera esfera; se conoce como posible en su esencia y este contemplarse genera el cuerpo de la esfera primera; y conoce al ser del que procede y este acto de contemplación da lugar a un Intelecto segundo.

A partir de este intelecto se repite el proceso de contemplación y se originan así las nueve esferas celestes –esfera extrema, esfera de las estrellas fijas, Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio y Luna– y los restantes Intelectos separados, hasta llegar al décimo, el Intelecto Agente o «dador de las formas», el que se ocupa del mundo sublunar (texto 27).

El mundo sublunar, o mundo de la generación y de la corrupción, es el ámbito de los seres compuestos a partir de los cuatro elementos, en el que hay cuatro niveles de realidad: el mineral, el vegetal, el del animal irracional y el del hombre, último y superior de todos ellos, estrechamente unido al mundo supralunar.

5. La filosofía del hombre

Naturaleza del hombre. Cuerpo y alma

Las reflexiones sobre los fenómenos de la vida, las relaciones entre alma y cuerpo, las distintas clases de conocimiento, especialmente el intelectual, cuestiones que la antigüedad se había planteado, aparecen con toda su riqueza y con una nueva fuerza y profundidad en la obra de Avicena.

Conocedor del hombre como filósofo y como médico, ofrece un planteamiento con importantes novedades en el plano filosófico –en el que, partiendo de la teoría hilemórfica aristotélica afirma neoplatónicamente el carácter inmaterial y espiritual del alma y su consiguiente inmortalidad– y en el plano médico –en el que nos ilustra sobre las estructuras, funciones, anatomía, doctrinas fisiológicas fundamentales y teorías patológicas que son propias o que afectan en particular al cuerpo humano–. Fue ésta una de las razones por las que la psicología de Avicena tuvo una gran repercusión en el mundo latino medieval, carente de un conjunto doctrinal científico acerca del hombre.

Avicena sitúa su estudio del hombre en la Física. Sus tratados sobre el alma están integrados en el saber sobre las cosas naturales, una de las partes que constituyen el mundo de los seres que no pueden darse sin la materia y sin movimiento, según la caracterización que de la Física nos proponía, ciencia que se ocupa de todo lo conocido en su época sobre cuestiones físicas, sobre el mundo y el cielo, sobre meteorología, mineralogía, plantas y animales (texto 28). Para su estudio, Avicena contó con todas las vías de conocimiento abiertas al hombre, desde el razonamiento y la deducción hasta la observación y la experimentación.

En la escala de los seres que proceden del Primero, los materiales ocupan el término de la emanación, el extremo más deficiente que ni siquiera posee en sí la capacidad de superar su propia imperfección. El mundo de la generación y de la corrupción es tal porque es el ámbito de los seres en los que forma y materia constituyen una inseparable unidad y en el que lo material y corpóreo participa de la dimensión formal del ser. Los distintos niveles de realidad –reinos mineral, vegetal y animal– que en él se dan están modelados por la combinación de los cuatro elementos. El hombre, que está en la cima de estos grados de realidad, no es sino una superior mezcla de los elementos, cuya composición ha logrado una correcta proporción y equilibrio que hacen necesaria la presencia, por atracción, de una facultad del alma del mundo. De aquí que la vida del hombre no sea una vida como la vegetal o animal, sino la que manifiesta el aspecto propio del mundo superior, el intelectual, y por el que el hombre se vincula a este mundo.

El hombre es un compuesto de cuerpo y alma, de materia y forma. ¿Qué relación se da entre las dos? ¿Constituyen una indisoluble unidad, de manera que si desaparece una de las dos se aniquila la otra? ¿Perdura una sobre la otra? ¿Predomina alguna de ellas?

Parte Avicena de la consideración del alma como elemento común a todos los niveles de vida, porque es lo que establece la diferencia entre los mundos inorgánico y viviente. Y, porque el alma es lo primero que se conoce por decir relación a la forma, Avicena la entiende no como una realidad accidental, añadida a un cuerpo constituido orgánicamente, sino que es el principio de organización del cuerpo y de sus funciones. Deja en claro, así, la distinción que hay entre alma y cuerpo, pues, como afirma, el alma es independiente del cuerpo y no necesita de él.

Pero, por muy independiente que de él sea, el alma es alma de un cuerpo dado, porque no se une a un cuerpo cualquiera por azar o por arbitrariedad, sino por una inclinación constitutiva hacia ese cuerpo, de manera que ambos vienen conjuntamente al ser. Hay, así, una específica relación del alma a su propio cuerpo, relación por la que este cuerpo se distingue de cualquier otro cuerpo. La unión de cuerpo y alma, entonces, es una unión necesaria, que Avicena explica por la individualización del alma, rechazando la transmigración o reencarnación de las almas (texto 29). Y esa unión es necesaria para que se alcance la primera perfección del hombre, a saber, su ser; después, el cuerpo sólo ayuda en un primer momento al alma, para que ella alcance nuevos grados de perfección, hasta que sin necesidad del cuerpo pueda obtener las perfecciones que le son propias por su naturaleza.

El hombre no consiste propiamente en esa necesaria unión de cuerpo y alma, sino sólo en su forma, el alma, que realiza su propia naturaleza y actividad con independencia y autonomía del cuerpo. El ser humano es un ser en conflicto consigo mismo, porque el alma tiene dos funciones diferentes e, incluso, incompatibles. Una consiste en la relación con el cuerpo, en gobernarlo. La otra tiene que ver con el alma misma y con su actividad más elevada, la intelección (texto 30). Dos funciones opuestas que actúan una contra la otra, de manera que cuando el alma está ocupada con una no puede atender a la otra. El hombre es, pues, un ser marcado por la tensión entre ambas, que Avicena resuelve eliminando la función corpórea del alma en beneficio de su actividad verdadera y más elevada, aquella por la que el hombre se define como tal: su función intelectual.

El alma y sus facultades

Sabemos que el alma es el elemento común en todos los niveles de la vida; que, como principio formal, el alma es lo primero conocido. De aquí que el estudio del hombre se centre en el conocimiento del alma, en la que radicalmente consiste aquél.

Lo primero es determinar la existencia de este principio vital. El método inicial por el que la demostración de su existencia se consigue se basa en la experiencia externa que cada hombre tiene (texto 31). Es un método cuyo punto de partida está en los efectos que produce el alma, es decir, en el estudio de sus funciones. Como estas operaciones no pueden proceder del cuerpo en tanto que tal, deben provenir del otro de los principios constitutivos del hombre, al que se le da el nombre de alma. Ésta es el principio que se manifiesta en el ser vivo por las acciones que realiza.

Pero este conocimiento que tenemos del alma es un conocimiento mediato e indirecto, puesto que requiere de sus manifestaciones para percibirla. Por eso, Avicena reconoce la existencia de otro medio por el que el hombre puede percibir con certeza absoluta y directamente la existencia del alma. Se trata de la aprehensión intuitiva que cada uno tiene de sí mismo (textos 17 y 32). Es lo que se ha llamado «argumento del hombre volante», que muestra la posibilidad que tiene el hombre de percibirse en una intuición inmediata de manera cierta y evidente. La base del argumento, de origen neoplatónico y con posibles influencias sobre Descartes, es muy simple: el hombre puede suponer que existe sin miembros, pero no puede dejar de percibirse como realidad; lo que perdura y subsiste, prescindiendo de los miembros y del propio cuerpo, no es otra cosa que el alma, cuya existencia se demuestra como independiente del cuerpo.

El hombre tiene presencia inmediata de sí mismo; no se descubre primariamente en la experiencia sensible, sino independientemente de ella, en su propia interioridad. Como aristotélicamente este argumento carece de validez, porque el pensamiento sólo parte de la percepción sensible y porque tal hombre, al no tener la posibilidad de la sensación, no podría conocer nada ni siquiera a sí mismo, Avicena se orienta en la perspectiva neoplatónica, según la cual el hombre sabe de su existencia sin tener en cuenta su cuerpo, por lo que el alma, que sí se conoce directamente, se muestra como una substancia completa en sí misma. De la unidad del hombre aristotélico, como compuesto de cuerpo y alma, Avicena pasa a la dualidad del hombre neoplatónico, en el que su verdadera substancia y realidad es el alma, el Yo, según el término empleado por él (texto 33). Alma y yo son la misma cosa: el principio y el fin de los movimientos y de los conocimientos del hombre, el centro de unidad de todas sus actividades, la posibilidad de la unidad de la experiencia.

El alma es perfección primera, porque da al viviente su estructura específica en acto. Y es perfección primera no de un cuerpo cualquiera, sino de un cuerpo natural orgánico, capaz de realizar los actos de la vida. Establece así la definición aristotélica (texto 34), pero con un sentido nuevo: el alma no es sólo la forma del cuerpo, sino substancia en sí misma, porque no existe en el cuerpo como en un sujeto, sino que subsiste por sí misma.

Y el alma es, además, unidad, a pesar de la diversidad de manifestaciones que la exteriorizan, expresadas en la pluralidad de actividades del ser vivo. Partiendo de la distinción de esas actividades, señala, aristotélicamente, varios niveles en las ocupaciones del ser vivo. Las propias de todos ellos constituyen el nivel más bajo: nutrición, crecimiento y generación. Las propias de los animales: sensación y movimiento. Y las que pertenecen al hombre:

conocimiento de los inteligibles, invención de las artes y discernimiento de los valores morales. Tres facultades corresponden a estas actividades: vegetativa, sensitiva o animal y racional.

La facultad vegetativa es la perfección primera de un cuerpo natural organizado, en tanto que nace, crece, se alimenta y se reproduce. Tiene movimientos por los que conserva el cuerpo y se reproduce, y tiene igualmente operaciones por las que asimila la materia del alimento y se nutre. Estos movimientos son los medios de que dispone esta facultad para perfeccionarse en su ámbito.

El alma animal o facultad sensitiva posee dos tipos de actividad: el movimiento y el conocimiento de lo particular. Respecto del movimiento, Avicena distingue la facultad apetitiva, aquella que incita o mueve por medio de la concupiscible o por la irascible, y la facultad activa, que realiza ese movimiento y está en los nervios y en los músculos. Respecto del conocimiento, señala dos nuevas operaciones: la percepción externa, orientada hacia la aprehensión de los objetos exteriores a través de los cinco sentidos externos, y la percepción interna, dispuesta para la sensación de los objetos sensibles internos a través de los sentidos interiores.

El estudio del intelecto

El alma humana o racional, llamada así porque el hombre posee la capacidad de hablar por tener razón –el término árabe *nuṭq* significa a la vez «palabra» y «razón»–, se manifiesta a través de dos facultades u operaciones: la práctica y la teórica. La facultad o intelecto práctico es el principio de movimiento del cuerpo que le empuja a la acción, la deliberación y la elección. Actúa en unión con el cuerpo; se dirige hacia el descubrimiento de las reglas morales, por las que el hombre elige lo que hay que hacer y lo que hay que evitar; descubre las artes prác-

ticas; o, cuando ejerce su acción con la facultad apetitiva, aparecen las pasiones, que son estados del almas por los que se producen movimientos como la vergüenza, la risa, el orgullo y otros. Por el intelecto teórico, que corresponde a la facultad contemplativa, el hombre obtiene las formas universales (texto 35). Avicena consagra a su estudio más atención porque es el que explica en su totalidad el proceso de conocimiento que se da en el hombre.

La doctrina aviceniana del conocimiento, al igual que toda su teoría del hombre, tiene su punto de partida en Aristóteles pero se inserta en una estructura neoplatónica. Y la clave para entender este proceso es la abstracción, que se produce en todos sus niveles.

Primero, en el conocimiento sensible, donde la materia del objeto percibido es abandonada, mientras que la forma queda impresa en los órganos sensibles, pero permaneciendo siempre la vinculación material. En el conocimiento sensible interno se realiza un nuevo paso abstractivo, que culmina cuando el alma concibe los conceptos universales, aquellos que se aplican a todos los miembros de una especie. Cinco son los sentidos internos que Avicena reconoce, como pasos intermedios entre la sensación externa y la intelección: el sentido común, que unifica las experiencias procedentes de los sentidos externos; la representativa o memoria, facultad que conserva la imagen del objeto percibido cuando éste no está presente; la imaginación, que consiste en combinar imágenes conservadas en la memoria o en separarlas unas de otras, dando lugar a la aparición de imágenes fantásticas, importantes en la actividad racional; la estimativa, por la que se perciben los significados no sensibles o intenciones, como cuando la oveja huye del lobo; y la facultad que retiene y conserva estos significados percibidos por la estimativa, que es un almacén de significados particulares como la memoria lo es de formas individuales.

Para explicar la facultad intelectiva, Avicena señala la existencia de distintos niveles de potencialidad: la que se da en estado absoluto; la relativa, que dispone ya de lo necesario para ejercer una actividad; y la que significa la perfección de la potencia original, porque es la que ya está en posesión de algo y puede ejercerlo. Distingue así un primer intelecto, que se encuentra frente a los inteligibles en un estado de potencialidad absoluta, comparable al estado de la materia primera; por esto lo llama intelecto material. Después, un segundo intelecto, que está en posesión de los primeros inteligibles –los primeros principios–, al que denomina intelecto en hábito, del que se puede decir que está en acto respecto al material. En tercer lugar, el intelecto en acto, el que ya está en posesión de los inteligibles segundos, pudiéndolos pensar en acto cuando quiera. Sin embargo, comporta todavía una cierta potencialidad cuando es comparado al último grado, el intelecto adquirido, el que piensa los inteligibles y es consciente de su actividad intelectual (texto 36).

Para que se realice el paso del estado de pura potencia al acto es necesario un ser en acto. Y este ser en acto debe ser un intelecto. Por ello, las operaciones de nuestro entendimiento dependen del Intelecto Agente; en él se encuentran todas las formas inteligibles en estado separado y nos las confiere por iluminación. Así, la relación del Intelecto Agente a nuestro intelecto es análoga a la del sol respecto a nuestra visión. Considerada antes de esta iluminación, nuestra alma sólo posee un intelecto en potencia y una memoria en la que se conservan las imágenes transmitidas al sentido común por los sentidos externos. Pero estas imágenes, producidas por las cosas particulares sensibles, conservan en la imaginación la marca, el sello de la materialidad. Lo que el Intelecto Agente hace es desnudar las formas sensibles de la materia y de todos los caracteres que dependan de ella, para imprimirlas en

el intelecto posible. Esto es lo que entendemos por abstracción, pues la función del Intelecto Agente no es otra que la de la abstracción, es decir, en llevar las imágenes desde la imaginación al intelecto que está en potencia para recibirlas, liberándolas de toda materialidad. Esta abstracción no es como la aristotélica, en la que el intelecto humano se basta a sí mismo para abstraer las formas. La aviceniana requiere la luz del Intelecto Agente. Es cierto que la abstracción la ejecuta el intelecto humano, pero gracias a la intervención iluminativa del Intelecto Agente, entendida como una especie de emanación de formas inteligibles.

Hay que señalar, en fin, que, si bien todos los intelectos humanos están en disposición de conocer y de perfeccionarse, sin embargo no todos poseen la misma capacidad ni el mismo grado de perfeccionamiento. Hay hombres que están más dotados que otros. Y hay algunos en los que la ciencia se imprime súbitamente; es el caso del conocimiento profético, que se realiza por una conjunción y unificación con el Intelecto Agente. Tales hombres poseen el intelecto en su grado más elevado y perfecto y, por ello, puede llamarse intelecto santo.

Las facultades del alma, tal como las presenta Avicena, están jerarquizadas de manera que las superiores mandan sobre las inferiores y éstas están sometidas a aquéllas. El grado superior de todas las facultades es el intelecto contemplativo: todo está subordinado a la contemplación. El hombre está orientado hacia el saber. Y el conocimiento que obtiene no depende del individuo, sino de un principio trascendente: el Intelecto Agente, a cuya contemplación está destinado el hombre.

La ciudad aviceniana

En el mundo islámico la política tuvo una radical importancia por el hecho mismo que definía al musulmán: el hombre vive en una Comunidad fundada por Mahoma

y regida por leyes de origen divino. La política significó en el mundo árabe no sólo el estudio de las relaciones del hombre con sus semejantes en la comunidad, sino también el estudio del comportamiento del hombre consigo mismo. Es decir, ética y política coincidían en una misma noción. De aquí que todos los filósofos musulmanes hubieron de dar cuenta de la sociedad humana y de las relaciones entre los hombres. Entendieron que tal era la tarea de la filosofía práctica.

Para Avicena, la filosofía política descansa en la teoría de la profecía y de la revelación, lo que nos revela el profundo sentimiento religioso que impregna el pensar aviceniano. Y, además, sus reflexiones políticas se hallan en su metafísica, porque sólo encuentran su explicación en el contexto de la estructura del universo –que es también la del mundo humano– basada en el necesitarismo de la emanación. Es decir, puesto que el hombre, en la gradación de seres que proceden del Primero, ocupa el centro del universo sensible y hacia él tiende todo el interés especulativo aviceniano, la Metafísica, que tiene que estudiar el proceso de emanación, ha de investigar también el «retorno» del hombre a su lugar de origen, y las condiciones que han de darse para que el hombre alcance ese retorno beatificante, la felicidad suprema.

El punto de partida de Avicena es la afirmación de que el hombre es un ser social, por lo que necesita de sus semejantes para encontrar su suficiencia. Tiene que constituir asociaciones con ellos y establecer convenciones recíprocas que regulen sus relaciones. Para regir estas asociaciones y para instituir esas leyes, la sociedad de hombres necesita de un legislador que organice la existencia humana en comunidad. Este legislador es el profeta (texto 37). Es el único que puede modelar la sociedad humana según las prescripciones divinas que le son reveladas. Así, esta sociedad ha de gobernarse por mandato divino,

porque Dios, por su propia naturaleza, obra siempre lo mejor, en virtud del conocimiento que tiene de sí, que da lugar a la providencia divina. El profeta, entonces, no es más que la realización de una ley general: el hombre ha sido creado de tal manera que tiene necesidad de las leyes divinas para alcanzar la última felicidad.

El profeta aviceniano, sin embargo, no es el filósofo-gobernante de al-Fârâbî, quien había establecido la necesidad del profeta no en tanto que profeta, sino como filósofo que ha de imitar el orden racional del universo. La razón de esta diferencia está en que Avicena no se interesó por definir las condiciones ideales de un modelo de gobierno político, sino que aceptó plenamente la sociedad humana en la que vivía, procurando en consecuencia dar explicación de esta sociedad en su propio sistema de pensamiento. Y, aunque la estructura del Estado que presenta sea platónica, al estar dividido en las tres clásicas partes, sin embargo, el suyo es un Estado constituido por las instituciones musulmanas que conoció.

III
SELECCIÓN DE TEXTOS

Texto 1

(*Canon de medicina*. Su gran enciclopedia de medicina)

[Sobre las virtudes del vino]

«El vino es beneficioso y muy eficaz para que el alimento [se distribuya] por todo el cuerpo. Separa las flemas y las disuelve. Hace que la bilis sea expulsada a la orina y a otras [secreciones]. Hace que la atrabilis se deslice y salga con facilidad; impide sus inconvenientes por la contrariedad. Disuelve toda complicación sin calentamientos excesivos y raros. Mencionaremos sus clases en su lugar. Quien es de poderoso cerebro no se embriaga rápidamente, pues su cerebro no recibe los vapores ascendentes perniciosos ni desde el vino le llegan los calores apropiados [para la borrachera]. Su mente permanece despejada, mientas que otras mentes no permanecen despejadas como la suya» (*Canon de medicina*, vol. I, p. 169.)

Texto 2

(*La curación*. Su gran enciclopedia filosófica dividida en cuatro partes: Lógica, Física, Matemáticas y Metafísica)

[Exposición del objetivo del libro]

«Nuestro objetivo en este libro –esperemos que se nos conceda el tiempo suficiente para rematarlo y que la ayuda de Dios nos acompañe para componerlo– es registrar en él la quintaesencia de los fundamentos que hemos verificado en las ciencias filosóficas atribuidas a los antiguos, fundadas en la especulación ordenada y comproba-

da, y los fundamentos descubiertos por las inteligencias que se ayudan entre sí para percibir la verdad, esforzándose en ello largo tiempo, hasta que se presentó su final a manera de suma sobre la que están de acuerdo la mayoría de las opiniones y con ella se han disipado los velos de las pasiones. He procurado registrar en él una gran parte del arte (de la filosofía), indicar en cada lugar dónde está la ambigüedad y cómo resolverla poniendo de manifiesto la verdad en la medida de lo posible, y exponer las consecuencias junto con los principios, salvo lo que me parece seguro por manifestarse así a quien ha visto lo que le hemos hecho ver y ha comprobado lo que le hemos representado, o salvo lo que ha pasado desapercibido a mi memoria y no ha venido a mi reflexión.

Me he esforzado en ser muy breve y en esquivar absolutamente las repeticiones, salvo las que haya por error u olvido. He evitado extenderme en contradecir doctrinas que claramente son falsas o que han sido suficientemente tratadas por medio de los principios que hemos establecido y por las reglas que hemos dado a conocer. En los libros de los antiguos no se encuentra nada que no lo hayamos tenido en cuenta y lo hayamos incorporado a este libro nuestro. Si no se halla en el lugar en que usualmente lo establecemos, se encontrará en otro lugar que me ha parecido más conveniente. A esto he añadido lo que he percibido por mi reflexión y lo que he adquirido por mi especulación, particularmente en la *Física*, en la *Metafísica* y en la *Lógica*.

Es costumbre extenderse sobre los principios de la lógica por medio de aquellas cosas que no son lógicas, sino que sólo son propias de la disciplina filosófica, es decir, la Filosofía Primera. He evitado exponer algo sobre ello y hacer perder tiempo con ello; lo he dejado para [exponerlo] en su lugar.

He pensado continuar este libro con otro al que llamaré *Libro de los Apéndices*, que se acabará junto con mi vida y llevará la fecha la parte que de él se termine en cada año. Será como el comentario de este libro, como el desarrollo de los principios que están allí y como la exposición detallada de las ideas que allí están resumidas.

Aparte de estos dos libros tengo otro; en él he expuesto la filosofía tal como es por naturaleza y tal como exige una opinión libre, que no tiene en cuenta el punto de vista de los compañeros en la filosofía, sin temer apartarse de ellos, como se hace en otros sitios. Es mi libro sobre la *Filosofía Oriental*. En cambio, este otro libro (*al-Šifâ'*) es más detallado y está más de acuerdo con los compañeros peripatéticos. Quien quiera la verdad sin rodeos, deberá dirigirse a aquel libro; quien quiera la verdad de manera que produzca una cierta satisfacción a los compañeros, un amplio desarrollo y alusiones a lo que, si es comprendido, no necesita del otro libro, entonces que se dirija a éste (*al-Šifâ'*)». (*La curación. Lógica. I. Introducción*, ed. árabe, pp. 9-10).

Texto 3

(*La filosofía oriental*. Otra enciclopedia filosófica, de la que sólo se ha conservado la parte de la Lógica. Posterior a la composición de *La curación*)

[Objetivo del libro]

«Hemos tenido la intención de componer un tratado sobre las cuestiones en torno a las cuales los investigadores no están de acuerdo. En ella no seguiremos consideraciones partidarias, nuestra propia afición, la costumbre o el hábito personal. En lo que concierne a las divergencias que aparecerán por nuestra parte, no prestaremos atención a lo que, por negligencia o incomprensión, se han

acostumbrado quienes se entregan a los libros de los griegos, ni a nuestra posición que se ha entendido en los libros que hemos compuesto para el común de los que filosofan, apasionados con los peripatéticos, y que creen que Dios no ha guiado a otros más que a ellos y que su misericordia no alcanza a nadie más que a ellos. Reconocemos, al mismo tiempo, el mérito del mejor de sus predecesores [Aristóteles], pues atrajo la atención sobre lo que habían olvidado sus amigos y distinguió las ciencias unas de otras, clasificándolas mejor de lo que ellos lo habían hecho; percibió la verdad en muchas cosas, comprendió ciertos principios verdaderos y ocultos en el dominio de la mayoría de las ciencias y expuso a los hombres lo que sus antepasados habían descuidado [...]

En cuanto a nosotros, comprender lo que [los seguidores de Aristóteles] han dicho se nos hizo fácil desde que nos ocupamos de ello, puesto que es posible que algunas ciencias nos llegasen por otro lado, fuera de las [transmitidas] por los griegos. Cuando nos ocupamos de ellas, estábamos en plena juventud. Encontramos en el apoyo divino lo que nos permitió reducir el tiempo requerido para comprender lo que ellos nos han legado. Después hemos comparado todo esto, palabra por palabra, con el tipo de ciencia que los griegos llaman "lógica" –es probable que los orientales le den otro nombre– y hemos llegado así a conocer lo que coincidía y lo que era irreductible. Para cada cosa buscamos su [verdadero] aspecto, y lo que es verdadero [sigue] siendo verdadero y lo que es falso (sigue) siendo falso.

Dado que quienes se ocupan de la filosofía suelen afirmar que proceden de los peripatéticos griegos, nos desagrada ponernos aparte y contradecir a la mayoría. Así, nos hemos incorporado a ellos y nos hemos unido fuertemente a los peripatéticos, puesto que éstos, entre las diversas sectas, son los que más merecen unirse a ellos. He-

mos completado lo que pretendían hacer pero sin haber tenido éxito en realizarlo; hemos cerramos los ojos sobre aquello acerca de lo cual ellos se habían confundido, encontrando una explicación y una justificación, pero siendo conscientes de su carácter imperfecto y conociendo su oscuridad. Si incluso hemos manifestado nuestro desacuerdo con ellos, ha sido sobre cuestiones que no se podían dejar pasar; pero para la mayoría de ellas hemos fingido no verlas [...]

Hemos compuesto este libro para mostrarlo sólo a nosotros mismos, quiero decir a quienes consideramos como nosotros mismos. En cuanto al común de la gente entre aquellos que se entregan al estudio de esta materia, le hemos dado en el libro *La curación* lo que les basta ampliamente e incluso más que sus necesidades. Les daremos en los *Apéndices* lo que les conviene además de lo que ellos ya tienen. En todo caso, es a Dios a quien hay que pedir ayuda». (*Lógica de los orientales*, pp. 2-4).

Texto 4

(*Epístola de Ḥayy b. Yaqẓân*. Narración en la que, de manera simbólica, Avicena cuenta, recurriendo a un viaje, el encuentro del alma con el intelecto agente)

[Descripción de los tres mundos]

«Luego pedí insistentemente a este Sabio que me condujera al camino del viaje, decidido a seguirlo y deseando hacerlo [...] La conversación me llevó a interrogarle sobre cada una de las regiones que él había abarcado en su conocimiento y de las que tenía completa información. Entonces me dijo: "Las regiones de la tierra son tres: una es el ámbito del Oriente y del Occidente; de ella se conocen hasta sus extremos y de ella se tienen informaciones muy claras por la sucesión ininterrumpida [de noticias sobre

ellas]; las cosas extraordinarias que allí se contienen son muy estimadas. Después hay dos regiones extrañas: la región [más allá] del Occidente y la región más allá del Oriente. Cada una de ellas tiene una zona que las separa del mundo de los hombres y que impide el paso a quien la descuida salvo a los más selectos de los hombres, aquellos que han adquirido una fuerza que no les viene a los hombres por disposición natural"». (*Epístola de Ḥayy b. Yaqẓân*, pp. 7-8).

Texto 5

(*Epístola del Pájaro*. Narración alegórica del viaje del alma por la región superior)

[Descripción del noveno cielo]

«Decidimos continuar el viaje y abandonamos esta región. Nos detuvimos en la octava [montaña]. Era alta; su cumbre penetraba en las nubes del cielo. En sus vertientes habitaban pájaros; no he encontrado trinos más dulces, colores más hermosos, formas más graciosas ni compañía más agradable que la de ellos. Cuando nos detuvimos en su cercanía, nos dieron a conocer tanta hermosura, dulzura y afabilidad que no las abarcábamos, y su ayuda, de la que no se podría devolver ni una pequeña parte, aunque hubiéramos confiado en la duración de nuestra vida y la hubiéramos alargado duplicándola. Cuando se hubo establecido entre nosotros y ellos una situación de bienestar, les informamos de lo que nos sucedía; se puso de manifiesto entonces que compartían [con nosotros] la preocupación y nos dijeron: "Detrás de estos montes hay una ciudad en la que reside el Rey supremo. Cualquier oprimido que le pida ayuda y deposite en él su confianza, se le quitará la desgracia por su fuerza y su socorro". Al punto fuimos seducidos por el consejo de ellos y nos en-

caminamos a la ciudad del Rey». (*Epístola del Pájaro*, p. 46).

Texto 6

[La filosofía. Su división y sus fines]

«Decimos que el fin en la filosofía es informar acerca de las verdades de todas las cosas en la medida de lo posible al hombre. Pues bien, las cosas existentes o bien existen sin depender de nuestra voluntad ni de nuestra actividad, o bien existen por nuestra voluntad y actividad. Al conocimiento de las cosas que pertenecen a la primera división se le llama filosofía teórica; al conocimiento de las cosas que pertenecen a la segunda división se le llama filosofía práctica. El fin de la filosofía teórica es perfeccionar al alma por el mero conocer; el fin de la filosofía práctica es perfeccionar al alma, no por el mero conocer, sino por conocer lo que hay que hacer y hacerlo. Por tanto, el fin de la teórica es la adquisición de una opinión que no es práctica, mientras que el fin de la práctica es conocer una opinión que es práctica» (*La curación. Lógica. 1. Introducción*, p. 12.)

Texto 7

[La filosofía y su división]

«*Sección sobre la esencia de la filosofía.* La filosofía es un arte teórico por el que el hombre adquiere la percepción de lo que es la totalidad del ser en sí mismo y de lo que su acción debe necesariamente obtener para que su alma se ennoblezca, se perfeccione, se haga mundo inteligible correspondiente al mundo existente y se prepare así para la felicidad suprema y última, según la capacidad humana.

Sección sobre la primera división de la filosofía. La filosofía se divide en puramente teórica y práctica. La parte teórica es la que tiene como fin la adquisición del conocimiento cierto del estado de los seres cuya existencia no depende de la acción del hombre; a veces, el objetivo que busca es alcanzar solamente una opinión, como sucede en la Ciencia de la Unicidad divina y en la astronomía. La parte práctica es aquella cuyo fin no es la adquisición del conocimiento cierto de los seres, sino que más bien buscaría a veces adquirir una opinión verdadera acerca de algo que el hombre ha adquirido con el fin de obtener de ello un bien; lo que se busca no es no es sólo obtener una opinión, sino obtener una opinión con vistas a una acción. El fin de la filosofía teórica es la verdad, mientras que el de la práctica es el bien». (*Epístola sobre la división de las ciencias intelectuales*, pp. 71-72).

Texto 8

[Sobre el objeto de las ciencias]

«Las cosas que existen en sí mismas con independencia de nuestra voluntad y acción, según la primera división, son de dos clases: unas son las cosas que están mezcladas con el movimiento, y otras son las cosas que no están mezcladas con el movimiento, como el intelecto y el creador. Las cosas que están mezcladas con el movimiento son, a su vez, de dos clases: aquellas cuya existencia no se da sino en tanto que se concibe mezclada con el movimiento, como la humanidad, la cuadratura y otras semejantes, y aquellas cuya existencia se da sin esta condición. Y los existentes cuya existencia no se da sino en tanto que se concibe mezclada con el movimiento, se dividen en dos: en cosas que para subsistir y ser concebidas no pueden ser independientes de una cierta materia, como la forma de la humanidad o de la equinidad, y en cosas

que pueden serlo para ser concebidas, pero no para subsistir, como la cuadratura, que para ser concebida no es necesario atribuirle alguna especie de materia ni considerarla en algún estado de movimiento... Las clases de las ciencias teóricas serán o bien las que se aplican a considerar los existentes en tanto que se conciben y subsisten con el movimiento y dependen de las materias propias; o bien las que se aplican a considerar los existentes en tanto que se conciben separados del movimiento y de la materia, pero no existen separados de ellos; o bien las que se aplican a considerar los existentes en tanto que existen y son concebidos como separados de ellos. La primera parte de esta división de las ciencias es la Física; la segunda es la Matemática pura y la ciencia del número es la más conocida, pues el conocimiento de la naturaleza del número, en tanto que es número, no pertenece a esta ciencia; la tercera es la Ciencia divina. Como los seres son en la naturaleza según esta triple división, las ciencias filosóficas teóricas son igualmente tres» (*La curación. Lógica.1. Introducción*, pp. 12-14).

Texto 9

[División de la filosofía teórica]

«La ciencia teórica comprende tres partes: física, matemáticas y divina. El objeto de la física son los cuerpos en tanto que están en movimiento y en reposo, investigando también los accidentes que les afectan de por sí en este aspecto. El objeto de las matemáticas o bien es la cantidad que está desprovista de materia por sí misma, o bien es lo que está dotado de cantidad; lo que se busca en ella son los estados que afectan a la cantidad en tanto que es cantidad; en sus definiciones no se toma una especie de materia ni una potencia de movimiento. La divina estudia las cosas que están separadas de la materia según la

subsistencia y la definición. Has aprendido también que la divina es aquella en la que se estudian las causas primeras de los seres físicos y matemáticos y lo que de ellos depende; también estudia la causa de las causas y el principio de los principios, que es Dios Altísimo» (*La curación. Metafísica*, p. 4).

Texto 10

[La Lógica y la filosofía]

«Las quididades de las cosas existen en las cosas reales individuales o en la concepción mental. Tiene así tres aspectos distintos: la consideración de la quididad en tanto que es quididad, sin relación a uno de esos dos [modos] de existencia, y lo que le es inherente en tanto que es de esa manera; la consideración de ella en tanto que está en las cosas reales individuales, y entonces tiene como inherentes los accidentes que son propios de esta existencia suya; y, en fin, la consideración de ella en tanto que está en la concepción mental, y entonces tiene como inherentes los accidentes que son propios de esta existencia suya, como sujeto, predicación, universal y particular en la predicación, esencial y accidental en la predicación y otros semejantes que estudiaremos. En los seres existentes reales no hay esencial ni accidental en cuanto a la predicación, ni hay ser de la cosa como sujeto ni ser suyo como predicado, ni hay premisa ni silogismo, ni otras cosas semejantes... Esta investigación teórica (la lógica) no es una investigación teórica sobre las cosas en tanto que existentes según una de las dos maneras de existir mencionadas, sino en tanto que sirve para percibir las disposiciones de estas dos maneras de existir. Si la filosofía se ocupa de la investigación de las cosas en tanto que existentes y según la división en los dos [modos de] existencia que hemos establecido, entonces esta ciencia no es más que una parte

de la filosofía; pero en tanto que es útil para ello, será tenida por instrumento en la filosofía. Y si la filosofía se ocupa de toda investigación teórica y desde cualquier aspecto, esta ciencia será parte de la filosofía e instrumento para las otras partes de la filosofía. Ampliaremos esto más adelante con un comentario. Las discusiones que tienen lugar sobre esta cuestión son vanas e inútiles. Son vanas porque no hay oposición entre las dos definiciones, pues cada una de ellas expresa en filosofía significados distintos. Son inútiles, porque ocuparse de cosas como éstas no reporta ganancia alguna. Esta clase de estudio teórico es lo que se llama ciencia de la Lógica; es un estudio teórico acerca de estas cosas mencionadas, en tanto que desde ellas se llega a conocer lo ignoto y a sus accidentes en tanto que son de esta manera y no de otra» (*La curación. Lógica. 1. Introducción*, pp. 15-16).

Texto 11

[La metafísica como filosofía primera]

«Las cuestiones de esta ciencia son las causas del ser causado en tanto que es causado, otras son los accidentes del ser y otras son los principios de las ciencias particulares. Esta es la ciencia buscada en esta disciplina. Ella es Filosofía Primera, porque es la ciencia de la primera de las cosas en la existencia; es la causa primera y la primera de las cosas en la universalidad, pues es el ser y la unidad. Es también sabiduría: es la ciencia más excelente por el más excelente objeto de conocimiento: en verdad es la ciencia más excelente, es decir, la certeza, por el objeto cognoscible más excelente, es decir, Dios Altísimo y por las causas que están después de Él. Es también el conocimiento de las causas últimas del todo. Y es también el conocimiento de Dios y por ello se define la Ciencia Divina en tanto que es la ciencia de las cosas separadas de la ma-

teria tanto en la definición como en la existencia» (*La curación. Metafísica*, p. 15).

Texto 12

(*La salvación*. Pequeña enciclopedia filosófica)

[La metafísica como teología]

«Queremos realizar un compendio de la Metafísica. Decimos: cada una de las ciencias físicas y matemáticas sólo estudian el modo de algunos seres, y lo mismo las restantes ciencias particulares: ninguna de ellas considera los modos del ser absoluto, sus concomitantes y sus principios. Puesto que Dios Altísimo –todas las opiniones están de acuerdo en esto– no es principio de un ser causado con excepción de otro ser causado, sino que es principio del ser causado de manera absoluta, es indudable que la Ciencia Divina es esta misma ciencia [la metafísica]. Y esta ciencia se ocupa del ser absoluto» (*La salvación. Metafísica*, p. 235).

Texto 13

[Dios no es objeto de la metafísica]

«Se sabe que cada ciencia tiene su objeto propio. Nosotros investigaremos ahora cuál es el objeto de esta ciencia. Estudiaremos si el objeto de esta ciencia es el ser de Dios Altísimo o si no es esto, sino que, al contrario, esto es algo de lo que es buscado en esta ciencia. Decimos: No es posible que esto sea el objeto, y ello porque el objeto de toda ciencia es aquello cuya existencia es reconocida en esa ciencia; sólo se examinarán sus modos. Esto se ha sabido en otros lugares. La existencia de Dios Altísimo no puede ser reconocida como objeto en esta ciencia, sino

que es buscada en ella, porque si no fuera así, tendría que ser reconocido en esta ciencia y buscado en otra ciencia, o reconocido en esta ciencia y no buscado en otra ciencia. Pero ambos supuestos son falsos. Porque no es posible que sea buscado en otra ciencia, puesto que las otras ciencias son o éticas y políticas, o físicas, o matemáticas, o lógicas; y no hay en las ciencias filosóficas ciencia alguna fuera de esta división, y en ninguna de ellas se busca establecer [la existencia] de Dios Altísimo, porque esto no puede ser así; y tú sabes esto a poco que reflexiones sobre los principios que se te han reiterado. Tampoco es posible que no sea buscada en otra ciencia porque entonces no sería buscada en ninguna ciencia nunca; pues o es evidente por sí misma, o se desiste de mostrarla por la especulación; no es evidente por sí misma y no hay que desistir de mostrarla, pues de ella hay indicios. Por lo demás, ¿cómo se puede afirmar la existencia de aquello que se desiste en mostrar? No queda sino que su investigación tiene lugar en esta ciencia. Desde dos puntos de vista se realiza la investigación de esto: una es la investigación desde el punto de vista de su existencia; la otra, desde el punto de vista de sus atributos. Y, puesto que la investigación acerca de su existencia se realiza en esta ciencia, no es posible que sea objeto de esta ciencia, ya que no pertenece a cada ciencia establecer su objeto» (*La curación. Metafísica*, pp. 5-6).

Texto 14

(*Comentario al libro Lambda* de la *Metafísica*)

[La Física sólo demuestra el Primer Motor]

«Avicena critica a Aristóteles y a los comentadores cuando dice: Es absurdo llegar a la Verdad Primera por vía del movimiento y por vía de que sea el principio del

movimiento; ellos, a partir de esto, pretenden establecerlo como principio de las esencias; <estas> gentes no hicieron más que presentarlo como un motor, no como principio del ser existente. Es imposible, pues, que el movimiento sea el camino para afirmar la Verdad, el Uno, el cual es principio de toda existencia. Y añade (Avicena): Del hecho de que ellos establezcan al principio primero como principio del movimiento de las esferas no se sigue necesariamente que lo establezcan como principio de la sustancia de la esfera. Y aún agrega: Respecto a la opinión de ellos de que del movimiento de la esfera pueda decirse que es necesario y que no tiene comienzo ni fin –opinión sobre cuya exigencia no se requiere reflexionar–, decimos que ellos no muestran que la existencia del cuerpo de la esfera sea necesaria en sí misma, que si existe debe tener movimiento, y que si no tiene movimiento su esencia desaparece. Antes al contrario, afirman que si la esfera existe y si está en movimiento, es necesario que para su movimiento no haya comienzo... De todo esto resulta claro que quien afirma el movimiento de la esfera según este argumento no puede afirmar al creador de su esencia ni cómo de él procede su materia ni tampoco cómo procede su forma de él» (*Comentario al libro Lambda*, pp. 23-24).

Texto 15

[El ser en tanto que ser como objeto de la metafísica]

«De todo esto resulta claro para ti que el ser en tanto que ser es algo común a todo esto, y que es preciso establecerlo como objeto de esta disciplina, tal como hemos dicho. Porque no requiere que se conozca su esencia ni que se establezca, de manera que necesitara que una ciencia distinta garantizara la explicación del modo que tiene. Es imposible establecer un objeto y verificar su esencia en aquella ciencia de la que es objeto, sino que sólo hay

que admitir su ser y su esencia. El objeto primero de esta ciencia es, por tanto, el ser en tanto que ser; lo buscado en ella son las cosas que le siguen necesariamente en tanto que es ser sin condición» (*La curación. Metafísica*, p. 13).

Texto 16

(*Libro de las orientaciones*. Una de las últimas enciclopedias compuesta por Avicena)

[Confusión entre el ser y lo sensible]

«Has de saber que entre las ideas predominantes entre la gente están las siguientes: que el ser es el sensible; que suponer la existencia de aquello que no es percibido substancialmente por los sentidos es absurdo; y que aquello que no está enmarcado por un lugar o una posición por sí mismo, como el cuerpo, o por causa de aquello en lo que está, como las disposiciones del cuerpo, no tiene la suerte de existir. Pero a ti se te ha dado reflexionar sobre el sensible mismo y por ello has podido conocer que el discurso de éstos es falso. Porque tú, y quien es merecedor de que se le dirija la palabra, sabéis que a estos sensibles se les aplica un solo nombre, no a la manera de homonimia pura, sino según un solo sentido, como, por ejemplo, el nombre de "hombre": no dudáis en aplicárselo a Zayd y a 'Amr con un solo sentido existente» (*Libro de las orientaciones*, vol. III, pp. 7-8).

Texto 17

[Percepción intuitiva del ser]

«Vuélvete sobre ti mismo y reflexiona si, cuando estás sano y también en algunos otros estados en tanto que comprendes algo con una sana inteligencia, acaso no te

das cuenta de tu propio ser y no te afirmas a ti mismo. Tengo para mí que esto no le sucede a un perspicaz observador. Incluso ni al durmiente en su sueño ni al ebrio en su borrachera les pasa desapercibido su propio ser, aunque su representación de sí mismo no permanezca en su memoria. Si te imaginas que tu mismo ser ha sido creado desde el comienzo con un intelecto y una disposición sanos, y si se supone que, en resumidas cuentas, forma parte de tal posición y disposición que sus partes no sean vistas ni sus miembros se toquen, sino que, al contrario, estén separados y suspendidos durante un cierto instante en el aire libre, tú lo encontrarías no dándote cuenta de nada excepto de la certeza de su ser.

¿Por qué percibes tu ser entonces, antes y después? ¿Qué parte de tu propio ser es la que percibe? ¿Acaso la parte de ti que percibe es uno de tus sentidos? ¿Es tu intelecto? ¿Es una facultad distinta de tus sentidos, pero análoga a ellos? Si es tu intelecto y una facultad distinta de tus sentidos por la que percibes, ¿percibes por intermediario o sin intermediario? No creo que necesites para eso, entonces, de un intermediario, pues no hay intermediario. No queda sino que percibes tu propio ser sin necesitar otra facultad ni intermediario» (*Libro de las orientaciones*, vol. II, pp. 343-346).

Texto 18

[Las primeras nociones]

«Decimos: las nociones del ser, la cosa y lo necesario se imprimen en el alma de una manera primaria; esta impresión no tiene necesidad de ser adquirida por medio de cosas más conocidas que ellas. Es como lo que sucede en el ámbito del asentimiento: hay principios primeros que se admiten en el asentimiento por sí mismos y a causa de los cuales se admiten los otros. Si no estuvieran presentes

en la mente o si no se comprendieran las palabras que los significan, no se podría llegar a conocer aquello que dan a conocer, aunque la definición que quiere exponerlos a la mente o hacer comprender las palabras que los significan no pretende producir una ciencia que no está en la naturaleza [del hombre], sino que busca hacer comprender lo que quiere el hablante y lo que pretende. Unas veces esto se hace por medio de cosas que son menos conocidas en sí que lo que se quiere dar a conocer, pero por alguna causa o por cierta consideración son más conocidas. De la misma manera, en el ámbito de las simples aprehensiones hay cosas que son principios de la aprehensión, siendo aprehendidas por sí mismas; si queremos designarlas, no será en realidad conociéndolas por lo desconocido, sino llamando la atención y apelando a la mente por medio de un nombre o una señal, que tal vez en sí mismo es algo más desconocido que ella, pero que por una cierta causa y por una cierta circunstancia es más manifiesto» (*La curación. Metafísica*, p. 29).

Texto 19

[Necesario, posible, imposible]

«Puede que nos sea difícil conocer el modo de lo necesario, lo posible y lo imposible por una definición verdadera también, pero no a la manera de signo. Para definir esto, todo lo que se ha dicho de aquello que de los antiguos ha llegado a oídos tuyos implica casi un círculo vicioso. Y esto es así porque, tal como has visto en los capítulos de lógica, cuando quieren definir lo posible, toman en su definición unas veces lo necesario y otras lo imposible. No hay otro medio de hacerlo. Cuando quieren definir lo necesario, toman en su definición lo posible o lo imposible. Y cuando quieren definir lo imposible, toman en su definición lo necesario o lo posible» (*La curación. Metafísica*, p. 35).

Texto 20

[Ser necesario y ser posible]

«El ser necesario es aquel que, si se supone no existente, implica contradicción. El ser posible es aquel que puede suponerse como no existente o como existente sin implicar contradicción. El ser necesario es de existencia indispensable, mientras que el ser posible es el que no tiene en sí necesidad de ninguna manera, es decir, ni para existir ni para no existir. Esto es lo que en este lugar entendemos por ser posible, aunque a veces se entiende por ser posible lo que está en potencia. También se dice posible a todo aquello cuyo ser es verdadero; esto se ha expuesto detalladamente en la Lógica.

El ser necesario puede ser necesario por sí o no por sí. Respecto del que es necesario por sí, aquel que es por razón de su propia esencia, no por razón de otra cosa, sea cual fuere ésta, la contradicción está implicada si se supone su no existencia. En cuanto al ser que es necesario, pero no por sí, es aquel que se convierte en necesario si se le establece algo que no es él, como, por ejemplo, cuatro es un ser necesario no por sí, sino cuando se supone dos más dos; la combustión es un ser necesario no por sí, sino cuando se supone el concurso de la potencia agente por naturaleza y la potencia paciente por naturaleza, esto es, el que quema y lo quemado.

No es posible que una y la misma cosa sea necesaria por sí y por otro a la vez. Pues si se suprime este otro o si no se considera su ser, no podrá permanecer la necesidad de su ser en su disposición, pues la necesidad de su ser no será por otro, o no permanecerá la necesidad de su ser, pues no es un ser necesario por sí. Todo lo que es necesario por otro es posible por sí, porque la necesidad de lo que es necesario por otro se sigue de una cierta relación y conexión» (*La salvación. Metafísica*, pp. 261-262).

Texto 21

[Esencia y existencia]

«Las cosas y aquello que está en lugar de ellas pueden tener otro significado en todas las lenguas. Toda cosa tiene una verdadera naturaleza por la que es lo que es: así, por ejemplo, el triángulo tiene una verdadera naturaleza por la que es triángulo y lo blanco tiene una verdadera naturaleza por la que es blanco. Y esto es aquello que a veces llamamos el ser propio, y con ello no queremos significar el ser establecido, porque la palabra "ser" significa también muchos sentidos, de los cuales uno es la verdadera naturaleza según la cual la cosa es; y es como si "aquello según lo cual es" fuera el ser propio de la cosa. Es evidente que toda cosa tiene una verdadera naturaleza propia que es su esencia. Es sabido que la verdadera naturaleza de toda cosa que le es propia no es la existencia, que es sinónima de la afirmación [de esa cosa]. Y esto es así porque si tú dices "la verdadera naturaleza de tal cosa existe en la realidad, en la mente, o de manera absoluta como común a ambas", esto tendrá un sentido percibido y comprendido» (*La curación. Metafísica*, p. 31).

Texto 22

[Esencia y existencia]

«Sabe que toda cosa tiene una esencia; ella sólo es reconocido como existente en la realidad o concebida en las mentes en tanto que sus partes [constitutivas] están presentes con ella. Si tiene una esencia cuyo ser no consiste en existir según uno de estos dos tipos de existencia y cuya constitución no se da por ninguna de ellas, la existencia será entonces un concepto relativo a su esencia, sea concomitante o no. Además, las causas de su existencia son distintas de las causas de su esencia. Pongamos un

ejemplo: la humanidad; tiene en sí una cierta naturaleza verdadera y una esencia, pero no es algo constitutivo de ella el existir en la realidad ni en las mentes, sino sólo algo relativo a ella. Pues si [la existencia] fuera constitutiva de la humanidad, entonces sería imposible representarse su idea en el alma desprovista de lo que es parte constitutiva suya. Y sería imposible que la existencia hiciera comprensible [la idea de] la humanidad en el alma, y plantear la cuestión de si tiene existencia en la realidad o no. En cambio, respecto de hombre, es posible plantear la cuestión de su existencia, no para comprenderlo, sino para percibir sus partes» (*Libro de las orientaciones*, vol. I, pp. 154-155).

Texto 23

[La esencia del ser necesario es su existencia]

«El Primero no tiene esencia a no ser la existencia. Ya conoces, [por lo dicho] al comienzo de nuestra exposición, el sentido de esencia y por qué se distingue de la existencia en aquello que se distingue. Decimos: el ser necesario no puede tener una esencia a la que la necesidad de ser le acompañe, sino que hemos de decir que el ser necesario es el que se entiende a sí mismo como ser necesario» (*La curación. Metafísica*, p. 344).

Texto 24

[Las cuatro causas]

«Es conveniente que hablemos ahora de la causa y de lo causado, pues son también concomitantes que siguen necesariamente al ser en tanto que ser. Como sabes, las causas son: forma, materia, agente y fin. Y decimos: Entendemos por causa formal la causa que es parte de la constitución de la cosa, aquello por lo que la cosa es lo

que es en acto. Por material [entendemos] la causa que es parte de la constitución de la cosa, aquello por lo que la cosa es lo que es en potencia y en la cual permanece la potencia de su existencia. Por agente [entendemos] la causa que da una existencia que es distinta de sí misma, es decir, que su propia esencia no sea principalmente un receptáculo para aquello que de ella recibe la existencia de una cosa, por la cual ésta es informada, de manera que no haya en su propia esencia la potencia de su existir por accidente. Además de esto, es preciso que esta existencia no sea por razón de ella en tanto que es agente, pero si lo fuera necesariamente, sería bajo otro punto de vista; y esto, porque los metafísicos no entienden por agente el principio del movimiento sólo, tal como lo entienden los físicos, sino el principio de la existencia y su dador, como el creador para el mundo; pues, respecto a la causa agente natural, no da existencia, sino el movimiento por una de las clases de los movimientos; el que da la existencia en las cosas físicas es principio de movimiento. Por final entendemos la causa por razón de la cual se adquiere la existencia de una cosa que es distinta de ella. Parece que, fuera de éstas, no hay más causas» (*La curación. Metafísica*, pp. 257-258).

Texto 25

[La causa verdadera permanece con el efecto]

«Se ha visto ya con claridad que las causas esenciales de una cosa, por las que esa cosa existe en acto, deben estar con ella y no ser anteriores en la existencia con una anterioridad cuyo fin proceda del llegar a ser de lo causado; esto sólo es posible en las causas no esenciales o no próximas. Las causas no esenciales o no próximas pueden ir hasta el infinito; debe ser así.

Puesto que ya se ha establecido esto, entonces si una de las cosas, por sí misma, es siempre causa de la exis-

tencia de otra cosa, siempre será causa suya mientras ella misma exista. Si existe siempre, su efecto existirá siempre. Causas como ésta son las más dignas en la causalidad, porque no permite en absoluto el no-ser a la cosa y ella es la que da la existencia perfecta a la cosa. Éste es el concepto al que se le da el nombre de "creación" por los filósofos; es el hacer ser a la cosa después de no haber sido en absoluto. Lo propio del causado, en sí mismo, es ser un "no-ser", mientras que por su causa tiene el "ser". Y lo que es propio de la cosa en sí misma es ser anterior en la mente, por la esencia y no en el tiempo, que aquello que procede de otro distinto. Por tanto, todo causado es un "ser" después de "no-ser", con posterioridad por esencia» (*La curación. Metafísica*, p. 266).

Texto 26

[La causa primera es el Ser necesario]

«Es imposible que en un mismo tiempo cada ser posible en sí tenga causas posibles en sí hasta el infinito. Esto es así porque todas ellas en conjunto o bien existen a la vez, o bien no existen a la vez. Si no existen a la vez, el infinito no se dará en un mismo tiempo, sino una parte antes que otra; de esto hablaremos más adelante. Si existen a la vez y no hay entre ellas un ser necesario, entonces la totalidad en tanto que tal totalidad, sea finita o infinita, tiene que ser de existencia necesaria por sí misma o de existencia posible. Si [la existencia de todas ellas] es necesaria por sí y cada una de ellas es posible, entonces el ser necesario estaría constituido por seres posibles, lo que es imposible. Si [la existencia de todas ellas] es posible por sí, entonces la totalidad tendrá necesidad, para existir, de un dador de existencia, que estará fuera de ellas o dentro de ellas. Si estuviera dentro de ellas, entonces o bien una de ellas sería necesaria, siendo así que cada una de

ellas es posible, lo cual es absurdo. O bien sería posible y entonces ésta sería causa de la existencia de la totalidad, con lo que la causa de la totalidad sería primero causa de la existencia de sus partes y ella misma una de estas partes; sería entonces causa de sí misma. Y si esto, aunque es un absurdo, se confirmase, sería bajo un cierto aspecto aquello mismo que buscamos. Todo lo que es suficiente para existir por sí mismo, es de existencia necesaria; pero como se ha establecido antes como de existencia no necesaria, entonces esto es contradictorio. Sólo queda que esté fuera de ellas y no puede ser una causa posible, pues hemos incluido todas las causas de existencia posible en esa totalidad. [La causa primera] está por tanto fuera de ellas y es el ser necesario por sí. Así, pues, los posibles llevan a establecer una causa de existencia necesaria; por tanto, todo posible no puede tener una causa posible hasta el infinito» (*La salvación. Metafísica*, pp. 271-272).

Texto 27

[El modo de emanación]

«Nosotros no nos oponemos a que de una sola cosa proceda una sola esencia, de la que luego se siga una multiplicidad relativa, que no se da desde el comienzo de su existencia ni entra en el principio de su constitución; al contrario, se puede afirmar que de lo uno se sigue necesariamente lo uno, y que luego de este uno se sigue un juicio, una disposición, una cualidad o un efecto; éste es uno todavía, pero luego, por la participación de ese concomitante, de él se sigue algo. Surge de él una multiplicidad que, toda ella, acompaña a su esencia... De lo que precede está claro para nosotros que los intelectos separados son múltiples en número; sin embargo, no existen a la vez a partir del Primero, sino que es necesario que el más elevado de ellos sea el primero que existe a partir de él. Lue-

go le seguirán un intelecto tras otro. Y, puesto que bajo cada intelecto hay una esfera con su materia y su forma, que es su alma, y otro intelecto bajo él, entonces bajo cada intelecto hay tres cosas en el ser. Y es preciso que la posibilidad de la existencia de estas tres cosas proceda de ese primer intelecto como creación, por razón de la triplicidad mencionada que hay en él. Y como lo más excelente sigue a lo más excelente según múltiples modos, entonces del intelecto primero, en tanto que conoce al [ser] Primero, se sigue la existencia de un intelecto que está bajo él; en tanto que se conoce a sí mismo se sigue la existencia de la forma de la esfera extrema y su perfección, que es el alma; y por la naturaleza de la posibilidad de existir que está presente en él, incluida en su entenderse a sí mismo, se sigue la existencia de la corporeidad de la esfera extrema, que está incluida en la totalidad de la esencia de la esfera extrema según su especie, y es lo que está asociado a la potencia. Por consiguiente, de lo que entiende al Primero se sigue un intelecto; y de lo que es propio de su esencia según dos modos se sigue la multiplicidad primera con sus dos partes, es decir, la materia y la forma, y la materia por mediación de la forma o por estar asociada a ella, de la misma manera que la posibilidad de existir llega al acto por el acto que corresponde a la forma de la esfera. Y así es lo que ocurre de intelecto en intelecto y de esfera en esfera, hasta que se llega al Intelecto Agente, que gobierna nuestras almas» (*La salvación. Metafísica*, pp. 313-314).

Texto 28

[Las partes de la Física]

«En el libro primero hemos agotado el discurso acerca de las cosas comunes referentes a las cosas naturales. Lo hemos continuado después con el libro segundo sobre el

conocimiento del cielo y del universo, de los cuerpos, las formas y los movimientos primeros en el mundo físico y hemos averiguado las disposiciones de los cuerpos incorruptibles y corruptibles. Luego hemos seguido [en el libro tercero] con el discurso sobre la generación y la corrupción y los elementos de los cuerpos. [En el libro cuarto] hemos continuado hablando sobre las acciones y pasiones de las cualidades primeras y de las mezclas que se originan de ellas. Nos quedaba por hablar de las cosas que se generan; pero como los minerales y lo que no tiene sensación ni movimiento voluntario son los más primitivos y más próximos a ellas al generarse a partir de los elementos, hemos hablado acerca de ellos en el libro quinto. De la Física sólo nos queda ya considerar las plantas y los animales.

Puesto que las plantas y los animales se convierten en substancias por una forma, que es el alma, y por una materia, que es el cuerpo y los miembros, y puesto que el conocimiento más digno de una cosa es el que tiene relación con su forma, nos ha parecido mejor hablar primeramente del alma» (*La curación. Sobre el alma*, p. 7).

Texto 29

[Imposibilidad de la transmigración]

«Hemos explicado ya que las almas sólo vienen a la existencia y se multiplican con la disposición de los cuerpos, en el sentido de que la disposición de los cuerpos entraña que la existencia de su alma emana de las causas separadas. De aquí resulta claramente que esto no se produce por azar o por casualidad, de manera que la existencia del alma que viene al ser no se debe a esta mezcla que demanda que un alma venga a la existencia para gobernarlo, sino un alma que ya existiría y sucedería entonces que un cuerpo existe con ella. La multiplicación de las almas no

tendría entonces ninguna causa esencial, sino sólo accidental. Sabemos, sin embargo, que las causas esenciales son las primeras, y sólo después las causas accidentales. Puesto que esto es así, todo cuerpo, cuando su mezcla se realiza, demanda la existencia de un alma para él. Y no es posible que un cuerpo demande esto y que otro no lo demande, porque, en una especie, los individuos no difieren en aquellas cosas por las que se constituyen. Si suponemos, pues, que un alma transmigra a otros cuerpos, mientras que por otra parte cada cuerpo demanda por esencia una alma que venga a la existencia para él y se le una, entonces sucederá que habrá dos almas a la vez [en el mismo cuerpo]. Además, como hemos dicho, la relación entre el alma y el cuerpo no consiste en que el alma se imprima en el cuerpo, sino en que ella se ocupe de él, de tal suerte que el alma tenga conciencia de ese cuerpo y el cuerpo esté bajo la acción de esta alma. Todo animal siente su alma como un alma única, que dispone y gobierna. Si hubiese otra alma de la que el animal no se diese cuenta, que no fuera su alma y no se ocupara del cuerpo, ella no tendría relación con éste, porque la relación [del alma con el cuerpo] no existe más que de esta manera. Por consiguiente, no hay transmigración en modo alguno» (*La salvación. Sobre el alma*, p. 227).

Texto 30

[Doble operación del alma]

«Decimos, sin embargo, que la substancia del alma tiene dos operaciones: una por relación al cuerpo –el gobierno– y otra por relación a sí misma y a sus principios –la percepción por el intelecto–. Ambas se oponen entre sí y se rechazan mutuamente; por esto, cuando se ocupa de una de ellas, se aleja de la otra y le es difícil reunir a las dos a la vez. Sus ocupaciones por parte del cuerpo son

el sentir, el imaginar, las concupiscencias, la ira, el temor, la aflicción, el gozo y el dolor. Tú sabes esto por el hecho de que, cuando comienzas a pensar sobre un objeto inteligible, cada una de estas cosas te interrumpe, pero se imponen al alma y la coaccionan dirigiéndola hacia su lado. Sabes también que el sentido impide al alma realizar la intelección, pues cuando el alma se dedica al objeto sensible, se distrae del objeto inteligible, sin que al órgano del intelecto o a su esencia le llegue daño en modo alguno. Y sabes igualmente que la causa de esto es que el alma se ocupa de una operación con exclusión de la otra» (*La curación. Sobre el alma*, p. 217).

Texto 31

[La existencia del alma]

«Decimos que lo primero de lo que debemos hablar es probar la existencia de eso que se llama alma, y luego hablaremos de aquello que le sigue. Decimos: Vemos cuerpos que sienten y que se mueven voluntariamente; quiero decir que vemos cuerpos que se alimentan, que crecen y que engendran a sus semejantes. Como ellos no deben esto a su corporeidad, no queda, entonces, sino que en sus esencias hay principios de eso distintos de su corporeidad. Aquello de donde proceden estas acciones y, de modo general, todo lo que es principio de donde proceden acciones que no son de un solo modo y que no son involuntarias, es lo que llamamos alma. Este término es el nombre de esta cosa, no en tanto que es su substancia, sino por parte de una cierta relación que tiene, a saber, en tanto que es principio de esas acciones. Investigaremos después su substancia y la categoría bajo la que cae. Sin embargo, ahora afirmaremos la existencia de una cosa que es principio de aquello que hemos mencionado y afirmaremos también la existencia de una cosa en tanto que

tiene un cierto accidente. Es preciso que desde esto accidental que ella tiene se llegue a verificar su esencia para conocer qué es, tal como ya sabemos que una cosa que se mueve tiene un cierto motor y de esto no podemos saber cuál es la esencia de ese motor. Decimos entonces: cuando vemos que las cosas en las que el alma existe son cuerpos y que su existencia en tanto que son plantas y animales sólo se perfecciona por la existencia de esta cosa en ellas, entonces esta cosa es una parte de su constitución» (*La curación. Sobre el alma*, pp. 9-10).

Texto 32

[Argumento del hombre volante]

«Uno de nosotros puede imaginarse que ha sido creado de golpe y de modo perfecto, pero su vista no puede ver las cosas externas; que ha sido creado suspendido en el aire o en el vacío, sin que la constitución del aire pueda tocarlo, de manera que tuviera que sentirlo; que hay separación entre sus miembros, de tal manera que no pueden encontrarse ni tocarse. A continuación, reflexiona sobre si puede afirmar su propio ser sin dudar de su propia existencia; no puede afirmar, en cambio, la exterioridad de sus miembros, ni la interioridad de sus entrañas, ni el corazón, ni el cerebro, ni nada externo. Antes al contrario, podrá afirmar su propio ser, pero no que tiene longitud, ni anchura ni profundidad. Si en este estado le fuera posible imaginarse una mano o cualquier otro miembro, no lo imaginaría como parte de su ser ni como condición de su ser. Tú sabes que lo que es afirmado es distinto de lo que no es afirmado, y que lo que está próximo es distinto de lo que no está próximo. Entonces, el ser cuya existencia es afirmada posee una particularidad: que es en sí mismo distinto de su cuerpo y de sus miembros, que no fueron afirmados. Entonces, quien afirma [la existencia de un

ser], posee un medio para afirmarlo, en virtud de la existencia del alma como algo distinto del cuerpo, o, mejor, sin cuerpo» (*La curación. Sobre el alma*, pp. 18-19).

Texto 33

[El alma es el yo]

«Esta cosa única en la que están reunidas estas facultades es aquello que cada uno de nosotros considera como su ser... siendo imposible que esto sea cuerpo... Tercero, porque [si fuera cuerpo] este cuerpo habría de ser dos cosas. O bien el conjunto del cuerpo orgánico; en tal caso, si algo le faltara, no sería eso que nosotros percibimos, a saber, que somos un ser que existe; pero esto es así, porque yo sería yo mismo, aunque no supiera que tengo una mano, un pie o cualquier otro miembro, según lo que se ha dicho anteriormente en otros pasajes; al contrario, creo que son accesorios míos, y pienso que son instrumentos para mí, de los cuales me sirvo en las necesidades; si éstas no existieran, no precisaría de ellos, y yo sería siempre yo mismo, [aunque] ellos no existan. Consideremos lo que ya hemos mencionado: si un hombre fuese creado... O bien [ese cuerpo] no sería el conjunto del cuerpo orgánico, sino un miembro particular; en tal caso, o ese miembro sería aquello que yo creo que es por sí mismo el yo, o la idea de aquello que yo creo que es el yo no sería ese miembro, aunque éste le fuera indispensable. Si este miembro –sea el corazón, el cerebro, cualquier otra cosa, un cierto número de miembros de esta cualidad– o el conjunto de miembros fueran lo mismo que aquello que percibo como el yo, entonces mi percepción de mi yo tendría que ser idéntica a mi percepción de esa cosa [miembro o conjunto de miembros], pues una cosa, considerada bajo un mismo aspecto, no puede ser percibida y no ser percibida. Y el caso no es así, porque

yo sé que tengo un corazón y un cerebro tan sólo por la sensación, por oírlo y por la experiencia, pero no porque yo sepa que soy yo. Entonces, ese miembro, por sí mismo, no es aquello que yo percibo que soy yo por sí mismo, sino que es yo por accidente. Lo que es significado por lo que sé de mí, a saber, que yo soy yo, es aquello mismo que quiero expresar cuando digo: yo he sentido, yo he inteligido, yo he hecho. Estas cualidades comprenden otra cosa [distinta a cualquier miembro] es aquello que llamo el Yo. Si alguien dice: "tú no sabes tampoco que [el yo] es un alma", entonces le contestaré que sólo lo sabré según la idea a la que llamo "alma", y que, tal vez, no sé llamarlo por el nombre de alma. Cuando comprenda yo qué quiere decir "alma", entonces comprenderé que es esto, y que es la que se sirve de los instrumentos que son propios de quien se mueve y de quien aprehende; no lo sabré en tanto que no comprenda la idea de "alma". No ocurre lo mismo en lo que se refiere al estado del corazón o del cerebro, pues comprendo la idea de "corazón" y de "cerebro" sin conocer eso [qué es el yo]. Cuando entiendo que el alma es aquello que es principio de estos movimientos y de estas percepciones que tengo y fin de ellas en este conjunto, sé que o bien ella es verdaderamente el yo, o bien es el yo que se sirve de este cuerpo, como si yo ahora no pudiera distinguir la percepción del yo separadamente, sin mezclarse con la percepción de que el yo está sirviéndose del cuerpo y está unido al cuerpo» (*La curación. Sobre el alma*, pp. 250-253).

Texto 34

[Definición del alma]

«El alma es perfección primera. Y puesto que la perfección primera es perfección de algo, el alma es la perfección de algo y este algo es el cuerpo. Pero cuerpo debe

ser tomado aquí en sentido genérico, no en sentido material, como has aprendido en el arte de la Demostración. Este cuerpo, del cual el alma es perfección, no es todo cuerpo, pues el alma no es perfección del cuerpo artificial, como la cama, la silla y otras cosas semejantes. Al contrario, es perfección del cuerpo natural; pero no de todo cuerpo natural, pues el alma no es perfección del fuego, ni de la tierra, ni del aire, sino que es, en nuestro mundo, la perfección de un cuerpo natural del que proceden sus perfecciones segundas por los órganos por medio de los cuales se sirve en los actos de la vida, de los cuales los primeros son la nutrición y el crecimiento. Entonces, el alma que encontramos es perfección primera de un cuerpo natural dotado de órganos y que realiza los actos de la vida» (*La curación. Sobre el alma*, p. 15).

Texto 35

[Facultad práctica y facultad teórica]

«El hombre es uno de los animales. Se caracteriza por [tener] un alma humana, que se llama alma racional, puesto que la más conocida de sus operaciones y el primero de sus signos por los que se caracteriza es el hablar, pues cuando dicen "alma racional" no quiere decir que sea el principio del hablar solamente, sino que este término se establece como sobrenombre de su esencia. Entre sus propiedades están las que pertenecen a la categoría de la percepción, las que atañen a la categoría de la acción y las que conciernen a la categoría de la pasión. Las que corresponden a las categorías de la acción y de la pasión necesitan del cuerpo, pues su operación no se realiza independientemente, mientras que la percepción, que le es propia, no necesita del cuerpo, pues su operación se realiza de manera independiente. Expliquemos ahora cada una de estas cosas.

Las acciones que proceden de ella con la participación del cuerpo y de las facultades corpóreas son: el discernimiento y la visión intelectual en las cosas particulares respecto de lo que debe hacerse y de lo que no debe hacerse según elección. Relacionadas con esta categorías están la invención y la organización de las artes prácticas, como la navegación, la agricultura, la tintura y la carpintería. Las pasiones son estados que siguen a las disposiciones que afectan al cuerpo con la participación del alma racional, como la disposición para la risa, el llanto, la vergüenza, la timidez, la misericordia, la clemencia, el orgullo y otras distintas. En cuanto a aquello que le es propio, la percepción, consiste en la formación de los conceptos universales» (*Las fuentes de la sabiduría*, pp. 40-41).

Texto 36

[Los intelectos]

«Esta facultad especulativa mantiene relaciones diversas hacia estas formas; y esto es así, porque aquello cuya condición es recibir algo, unas veces lo recibe en potencia y otras en acto. La potencia se dice de tres modos, según lo anterior y lo posterior. Se dice potencia a la aptitud absoluta de la que nada sale en acto, ni tampoco dispone de aquello por lo que sale, como la potencia del niño para escribir. Se dice potencia a esta misma aptitud cuando ya tiene aquello por lo que le es posible llegar a adquirir el acto sin mediación, como la potencia para escribir del niño que ha crecido y conoce el tintero, la pluma y los elementos de las letras. Se dice, en fin, potencia a la misma aptitud cuando ha sido perfeccionada por el instrumento y con el instrumento comienza la perfección de la aptitud, para que pueda actuar cuando quiera sin necesidad de adquirirlo, sino siendo suficiente el deseo, como la potencia del escribiente perfecto en el arte (de escribir), pero en el

momento en que no está escribiendo. La potencia primera se llama absoluta y material; la segunda se llama potencia posible; la tercera se llama perfección de la potencia. A veces, la relación de la facultad especulativa ante las formas abstraídas, de las que ya hemos hablado, es como lo que está en potencia absoluta; esto sucede cuando esta facultad, que pertenece al alma, no ha recibido nada de aquello que es perfección en cuanto a ella; se llama entonces intelecto material, y esta facultad existe en cada individuo de la especie; se le llama material por su semejanza con la aptitud de la materia primera, que no posee por sí forma alguna, pero que es sujeto para toda forma. Otras veces es como lo que están en potencia posible, y consiste en que en la facultad material se han realizado ya algunos inteligibles primeros, desde los cuales y por medio de ellos se alcanzan los inteligibles segundos; entiendo por inteligibles primeros las premisas por las que tiene lugar el asentimiento, pero no por adquisición ni porque el que asiente perciba que le es posible prescindir de asentir a ellas en absoluto en ningún momento, tal como nuestra creencia en que el todo es mayor que la parte y que cosas iguales a una tercera son iguales entre sí; mientras no se realice en él la idea de lo que está en acto, esta potencia se llama intelecto en hábito. Y éste puede ser llamado acto por comparación al primero, porque la potencia primera no tiene que entender nada en acto, pero ésta sí tiene que entender en acto cuando empieza a investigar. Otras veces es como lo que está en potencia perfectiva, a saber, que las formas inteligibles que se adquieren después de los inteligibles primeros, se realizan en ella, pero el intelecto en hábito no las considera ni se vuelve a ellas en acto, a no ser como si estuvieran almacenadas en él, y cuando quiere las considera en acto, las entiende y entiende que las ha entendido; se le llama intelecto en acto, porque es un intelecto que entiende cuando quiere, sin mo-

lestarse en adquirirlas, si bien puede llamarse intelecto en potencia en comparación a lo posterior. Otras veces es como lo que está en acto absoluto; la forma inteligible está presente en él y éste la considera en acto, la entiende en acto y entiende que la ha entendido en acto; lo que entonces se ha realizado en él se llama intelecto adquirido, porque está claro que el intelecto en potencia sólo pasa al acto por un intelecto que está siempre en acto y que, cuando el intelecto en potencia se une a este intelecto que está en acto, se imprime en él una especie de las formas que son adquiridas desde el exterior. Éstos son los grados de las facultades que se llaman intelectos especulativos. En el intelecto adquirido la facultad humana se ha asemejado a los primeros principios de todo ser» (*La curación. Sobre el alma*, pp. 48-50.

Texto 37

[Sociedad humana]

«Se sabe que el hombre se distingue de los otros animales en que no puede vivir bien si vive en soledad, realizando un solo individuo por sí mismo todas sus ocupaciones sin compañero que le ayude en sus necesidades. Es preciso, pues, que el hombre encuentre su suficiencia en otro de su especie, quien a su vez hallará en aquél y en otro semejante su suficiencia. Por ejemplo, uno proporciona las hortalizas a otro y éste cocerá el pan para aquél; uno coserá para el otro y éste le proporcionará la aguja, de manera que, cuando se unen, se bastan mutuamente. Por esta razón se han visto obligados a fundar ciudades y asociaciones. Y quien entre ellos no se ha preocupado de fundar su ciudad según las condiciones [exigidas] para la ciudad, sino que con sus compañeros se ha limitado sólo a asociarse, se verá obligado a un género [de vida] alejado del semejante a los hombres y carente de las perfec-

ciones de los hombres. A pesar de eso, es necesario para los que son como él asociarse y asemejarse a los ciudadanos. Si esto es evidente, entonces es necesario para la existencia y conservación del hombre que se asocie con otros. No se consuma la asociación sino por relaciones recíprocas, así como también son necesarios para ello otros vínculos que ellos mantienen. Para las relaciones recíprocas son necesarias la ley y la justicia. Ley y justicia exigen un legislador y administrador de justicia. Es necesario que éste sea tal que pueda dirigir la palabra a los hombres e imponerles la ley. Es necesario también que sea un hombre. No puede dejar [actuar libremente] a los hombres según sus opiniones sobre la ley, pues ellos entonces estarían en desacuerdo, pues cada uno de ellos creería que es justo lo que es suyo y que es injusto lo que no es suyo. La necesidad de tal hombre para la pervivencia de la especie humana y conservar su existencia es más grande que la necesidad de crecer los pelos sobre los párpados y sobre las cejas, de la concavidad de la planta de los pies, y de muchas otras cosas útiles que no se necesitan para la pervivencia, sino que, como mucho, sólo son útiles para ella.

La existencia del hombre íntegro para legislar y administrar justicia es posible, como hemos dicho antes. No es posible, por tanto, que la Providencia Primera muestre la necesidad de aquellas utilidades y no muestre la necesidad de estas otras, que son su fundamento; ni es posible que el Principio Primero y los Angeles detrás de Él conozcan aquéllas y no conozcan éstas; tampoco es posible que lo que Él conoce en el orden del bien como de existencia posible, pero de realización necesaria para facilitar el orden del bien, no exista. Antes bien, ¿cómo es posible que no exista, siendo así que lo que depende de su existencia y está basado en ella existe? Es preciso, entonces, que exista un Profeta; es preciso que sea un hombre; y es

preciso también que posea propiedades que no tenga el resto de los hombres, de manera que los hombres adviertan en él algo que no tienen ellos y que le distingue de ellos» (*La curación. Metafísica*, pp. 411-412).

IV
BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES

Tis' rasâ'il fî l-Ḥikma wa-l-Ṭabi'iyyât, Constantinopla, 1298/1880. «Epístola sobre la división de las ciencias intelectuales» y «Relato de Salâmân y Absâl».

Manṭiq al-mašriqiyyîn, «La Lógica de los orientales», El Cairo 1328/1910.

Al-Qânûn fî l-ṭibb, «Canon de Medicina», 3 vols., Beirut, s.a.

Al-Šifâ': al-Manṭiq.1. al-Madjal, «La curación: Lógica. 1. Introducción», ed. I. MADKOUR, M. EL-KHODEIRI, G. ANAWATI, F. EL-AHWANI, El Cairo 1952.

Al-Šifâ': al-Manṭiq.5. al-Burhân, «La curación: Lógica. 5. La Demostración», ed. A. E. AFIFI, El Cairo 1956.

Al-Šifâ'. Ilâhiyyât, «La curación. La Metafísica», ed. M. Y. MOUSSA, S. DUNYA et S. ZAYED, introduction par I. MADKOUR, El Cairo 1960.

Fî l-nafs. Psychologie d'Ibn Sînâ (Avicenne) d'après son oeuvre Aš-Šifâ', I. ed. Ján BAKOŠ, Prague, Académie Tchécoslovaque des Sciences, 1956.

Kitâb al-Naŷât, «La salvación», ed. M. FAJRI, Beirut 1305/1985.

Kitâb al-Išârât wa-l-tanbîhât, «Libro de las orientaciones y advertencias», ed. S. DUNYA, El Cairo, 4 vols., 1960-1968.

Šarḥ kitâb ḥarf al-Lâm, «Comentario al libro Lambda», ed. A. BADAWI: *Arisṭû 'ind al-'arab*, El Cairo 1947.

'Uyûn al-Ḥikma, «Las fuentes de la sabiduría», ed. A. BADAWI, 2° ed., Beirut 1980.

MEHREN, A., *Traités mystiques d'Avicenne*, fasc. I-IV, Leiden, Brill, 1889-1899. «Epístola de Ḥayy b. Yaqẓân» y «Epístola del pájaro».

AVICENA, *Sobre Metafísica*, versión y comentarios de M. CRUZ HERNÁNDEZ, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1950.

AVICENA, *Le Livre de science*, trad. francesa por M. ACHENA y H. MASSE, Paris, Les Belles Lettres, 2 vols., 1955-58

AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive Scientia divina*, I-IV, V-X, Lexiques, ed. par S. VAN RIET, Louvain - Leiden 1977 - 1983.

AVICENNA LATINUS, *Liber primus naturalium. Tractatus primus de causis et principiis naturalium*, ed. S. VAN RIET, Louvain-la-Neuve, Leiden 1992.

AVICENNA LATINUS, *Liber tertius Naturalium. De Generatione et Corruptione*, éd. S. VAN RIET, Louvain - Leiden 1987.

AVICENNA LATINUS, *Liber Quartus Naturalium. De actionibus & passionibus*, éd. S. VAN RIET, Louvain - Leiden 1989.

AVICENNA LATINUS, *Liber De Anima seu Sextus De Naturalibus*, I (livres IV-V) y II livres (I-II-III), éd. S. VAN RIET, Louvain - Leiden 1968-1972.

Estudios

AFNAN, S., *El pensamiento de Avicena*, México, F.C.E., 1965.

ALVERNY, M.-Th. D', *Avicenne en Occident*. Recueil d'articles réunis en hommage à l'auteur. París, J. Vrin, 1993.

BLOCH, E., *Avicena y la izquierda aristotélica*, Madrid, Ciencia Nueva, 1966.

CRUZ HERNÁNDEZ, M., *La Metafísica de Avicena*, Granada, Publicaciones de la Universidad, 1949.

CRUZ HERNÁNDEZ, M., «El poema de Avicena sobre el alma», *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, 1 (1952) 67-83.

CRUZ HERNÁNDEZ, M., «La distinción aviceniana de esencia y existencia y su interpretación en la filosofía occidental», *Homenaje a Millás Vallicrosa*, Barcelona 1954, vol. I, pp. 351-374.

CRUZ HERNÁNDEZ, M., «La noción de "ser" en Avicena», *Pensamiento*, 15 (1959) 83-98.

CRUZ HERNÁNDEZ, M., «La teoría musical de Ibn Sînâ en el Kitâb al-Šifâ'», *Milenario de Avicena*, Madrid, IHAC, 1980, pp. 27-36.

CRUZ HERNÁNDEZ, M., «Simbolismo y esoterismo en la filosofía islámica: Ibn Sina y Sohravardi», *Literatura y fantasía en la Edad Media*, ed. J. PAREDES NUÑEZ, Granada, Publicaciones de la Universidad, 1989, pp. 179-191.

CRUZ HERNÁNDEZ, M., «El problema de la "auténtica" filosofía de Avicena y su idea del "destino del hombre"», *Revista de Filosofía*, 3ª época, V, 8 (1992) 235-256.

GARCÍA-JUNCEDA, J.A., «Los 'Meteorologica' de Aristóteles y el 'De mineralibus' de Avicena», *Milenario de Avicena*, Madrid, IHAC, 1981, pp. 37-63.

GARDET, L., *La pensée religieuse d'Avicenne*, París, J. Vrin, 1951.

GOICHON, A.-M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ*, París, Desclée de Brouwer, 1937.

GÓMEZ NOGALES, S., «El misticismo persa de Avicena y su influencia en el misticismo español», *Milenario de Avicena*, Madrid, IHAC, 1980, pp. 65-88.

GOODMAN, L.E., *Avicenna*, Londres, Routledge, 1992.

GUTAS, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden, J. Brill, 1988.

LOBATO, A., «Avicena y Santo Tomás. Presencia del filósofo árabe en las primeras obras del aquinatense», *Estudios Filosóficos*, 4 (1955) 45-80 y 5 (1956) 83-130 y 511-551.

MICHOT, J., *La destinée de l'homme selon Avicenne*, Lovanii, In Aedibus Peeters, 1986.

MUÑOZ, R., «La existencia de Dios en Avicena», *Milenario de Avicena*, Madrid, IHAC, 1980, pp. 89-99.

RAMÓN GUERRERO, R., «Metafísica y Profecía en Avicena», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, UCM, 8 (1990-91) 87-112.

RAMÓN GUERRERO, R., «De nuevo sobre la "izquierda aristotélica". Materia y posibilidad en al-Fârâbî y Avicena», *Anales del Seminario de Metafísica*. Homenaje a Sergio Rábade, 1992, pp. 965-985.

SARANYANA, J. I., «Posibilidad y necesidad en Avicena», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, U.C.M. 5 (1985) 239-248.

BIBLIOTECA FILOSÓFICA

Director: Luis Jiménez Moreno

Colección *Filósofos y Textos*

Esta colección pretende poner a disposición de estudiantes y personas cultas, en general, estudios rigurosos, breves y de fácil manejo, para el conocimiento de los grandes pensadores, así como el acceso directo a páginas, especialmente significativas, de sus escritos. La redacción está hecha, con carácter didáctico, por especialistas en cada tema.

Títulos aparecidos:

ADORNO
R.E. Mandado

AVICENA
R. Ramón Guerrero

DESCARTES
J.A. Martínez Martínez

FICHTE
V. López Domínguez

KANT
L. Jiménez Moreno

LEIBNIZ
I. Murillo

MARX
R. Jerez Mir

SAN AGUSTÍN
A. Uña Juárez

SANTO TOMÁS DE AQUINO
D. Roca Blanco

UNAMUNO
M. Padilla

De próxima aparición:

ARISTÓTELES
M. Maceiras Fafián

BACHELARD
J. Sánchez Trabalón

CAMUS
M. Zárate

HEIDEGGER
R. Rodríguez

LLULL
S. Trías Mercant

LOCKE
E. García Sánchez

NEWTON
C. Mataix

NIETZSCHE
L. Jiménez Moreno

PLATÓN
L. Jiménez Moreno

SCHELLING
V. López Domínguez

SPINOZA
A. Domínguez

STIRNER
C. Díaz

«La filosofía tiene como fin informar acerca de las verdades de todas las cosas, en la medida de lo posible al hombre. Las cosas existen o sin depender de nuestra voluntad ni de nuestra actividad, o bien por nuestra actividad y voluntad. Al conocimiento de las cosas que pertenecen a la primera clase se le llama filosofía teórica; al conocimiento de las cosas que pertenecen a la segunda clase se le llama filosofía práctica. El fin de la filosofía teórica es perfeccionar el alma por el conocimiento; el fin de la filosofía práctica es perfeccionar el alma no por el mero conocimiento, sino conociendo lo que hay que hacer y haciéndolo».

La curación. Lógica. 1. Introducción.

SBN 84-7923-036-3

788479 230364